WILHELM TENNEMANN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

F03009

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AETAS KANTIANA

Das kritische Werk Immanuel Kants, 1724-1804, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der deutschen Philosophie; besser, der Philosophie überhaupt. Zwischen 1780 und 1800 liess Kant erscheinen : *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781; *Die Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Die Kritik der Urteilskraft*, 1790; *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793; *Die Metaphysik der Sitten*, 1797. Nicht aufgeführt sind dabei jene unzähligen Schriften, die dazu bestimmt waren, die in diesen grundlegenden Werken ausgesprochenen Prinzipien zu verteidigen.

Kant hatte viele Schüler und Bewunderer. Aber auch an Gegnern fehlte es nicht. Es waren dies vor allem die Verfechter des Wolff'schen und Leibniz'schen Rationalismus. Andererseits waren es Fichte, Schelling und andere Idealisten, die aus den von Kant aufgestellten Prinzipien die extremsten Folgerungen zogen.

Wenige Epochen der Philosophie waren so fruchtbar, sowohl an ideellen vie an der Ausbildung philosophischer Systeme. Die Kantische Kritik gab den Anstoss zu einer ausgedehnten philosophischen, kritischen und polemischen Literatur. Ihre Wirkung hält auch heute noch an.

Trotz der verschiedenen und oftmals gegensätzlichen Strömungen, die sie charakterisieren, bildet die *Aetas Kantiana* ein unteilbares Ganzes : etwa die ersten vierzig Jahre der Bewegung. Dieses Ganze, diese *Aetas Kantiana*, umfasst eine enorme Literatur. Sie enthält viel mehr als die grössten Autoren dieser Epoche, sie seien nun kantianisch oder nicht.

Dies ist der Grund, warum es nützlich, ja notwendig schien, die Werke in einem möglichs vollständigen Corpus zusammenzustellen. Unter dem Namen *Aetas Kantiana* werden also, im Neudruck, die Originale oder die bestem Ausgaben der repräsentativsten Werke der Kantischen Aera publiziert werden; selbstverständlich mit Ausnahme der grossen Gesamtausgaben, die leicht zugänglich sind.

IMPRESSION ANASTALTIQUE
CULTURE ET CIVILISATION
115 avenue Gabriel Lebon, Bruxelles
1969

Digitized by Google

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Jena, der Churfürſtlich Mainziſchen Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Dritter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambroſius Barth

1801.

45

Digitized by Google

B 21
T3
v.3

Digitized by Google

Vorrede.

Der dritte Band ſollte, nach meinem Willen, die zweite Periode der Geſchichte der Philoſophie beſchließen, und alſo den Reſt des zweiten Hauptſtücks enthalten. Ich mußte aber dieſen Vorſatz aufgeben, wenn er nicht zu einer unverhältnißmäßigen Stärke anwachſen ſollte. Er enthält daher nur die Geſchichte der Ariſtoteliſchen und Epikureiſchen Philoſophie. Ich hätte über beide leicht noch einmal ſo viel Bogen ſchreiben können, wenn ich der Verſuchung hätte nachgeben wollen, alles das aufzunehmen, was ſich über dieſe Männer und ihre Nachfolger, über ihre Schriften und Philoſopheme ſagen ließ, oder diejenigen Materialien meiner Geſchichte einzuverleiben, welche neuere Geſchichtſchreiber und Geſchichtforſcher darüber verarbeitet haben. Allein dieſe Weitläuftigkeit ſchien mir nicht zweckmäßig, noch eine ſolche Benutzung fremder Arbeiten redlich. Die Geſchichte der Philoſophie hat ihre Grenzen, und nur von der beſtimmten Feſthaltung derſelben kann eine planmäßige Bearbeitung derſelben erwartet werden. Eine ausführliche Analyſe des Ideengangs philoſophiſcher

Schriften, oder weitläuftige Auszüge aus denſelben können in anderer Rückſicht intereſſant ſeyn; für die Geſchichte der Philoſophie aber iſt dieſes Verfahren nicht zweckmäßig, und man müßte befürchten, wenn man auch nur bei den originalen Geiſteswerken dieſes beobachten wollte, das Ganze zu einem ſolchen Umfange anzuſchwellen, daß dem Leſer alle Luſt vergehen würde, ſich durchzuarbeiten. Es iſt ſchon genug, wenn ſie die Principien und ihre Anwendung mit gehöriger Deutlichkeit heraushebt, und das übrige Detail dem eigenen Studium der Leſer überläßt.

Bei der Menge von Schriften, welche über beide Philoſophen und ihre Behauptungen in ältern und neuern Zeiten erſchienen ſind würde es eine unbillige und übertriebene Foderung an einen Geſchichtſchreiber ſeyn, das alles ſelbſt zu durchleſen. Er würde ſelbſt, wenn auch die meiſten, was nicht der gewöhnliche Fall zu ſeyn pflegt, mit Einſicht geſchrieben wären, durch die Verſchiedenheit der Anſichten nur irre geführt werden, und nie zu einem feſten Standpuncte kommen. Ich habe daher zwar einige der beſten Schriften dieſer Art, vorzüglich Hrn. Tiedemann's und Buhle's benutzt; allein die Hauptſache blieb immerfort dieſe, die Philoſophie des Ariſtoteles, ſo wie des Epikurs, aus der Quelle ſelbſt, das iſt aus ihren oder andern authentiſchen Schriften darzuſtellen, und dabei keiner Anſicht zu folgen, als derjenigen, welche ſich mir aus dieſem Studium ſelbſt dargeboten hatte. Iſt mein Forſchen nicht ganz vergeblich geweſen, iſt es mir gelungen, in den Geiſt ihrer Philoſophie

loſophie einzudringen, ſo findet der Leſer eine deutliche, unverfälſchte Darſtellung der Principien und vornehmſten Reſultate, die eine leichte Ueberſicht verſtattet, und dennoch, ungeachtet aller Kürze, vielleicht beſſer als alle dickleibigen Commentarien denjenigen zu Hülfe kommt, welche noch eines Führers bei ihrem eigenen Studium bedürfen. Aus dieſem Grunde habe ich auch höchſt ſelten die ſo vielfältig abweichenden Meinungen und Erklärungen über einzelne Lehrſätze angeführt, oder ſie einer Prüfung unterworfen. Die Geſchichte würde ſonſt zur Polemik und zu einer Weitläufigkeit gezwungen worden ſeyn, daß die Geſchichte der Ariſtoteliſchen Philoſophie allein mehr als einen Band würde angefüllt haben. Eine ſolche Ausführlichkeit kann nur bei der geſchichtlichen Behandlung einzelner Lehren und Behauptungen auf eine lehrreiche und intereſſante Art angewendet werden, nicht aber bei der Geſchichte einer Wiſſenſchaft von ſolchem Umfange, als die Geſchichte der Philoſophie iſt. Ich konnte mich auch um ſo eher dieſer Mühe überhoben glauben, da ich alle Sorgfalt darauf gewendet habe, die Philoſophie ſo rein und unverfälſcht aus den Quellen darzuſtellen, als nur immer möglich war, und diejenigen Leſer, welche ein Intereſſe daran finden, andere Darſtellungen leicht mit dieſer vergleichen können.

Diejenigen Leſer, welche in dieſem Bande viel Neues ſuchen, werden vielleicht ihre Rechnung nicht ganz finden. Denn bei ſo vielfältig von gelehrten und ſcharfſinnigen Männern bearbeiteten Syſtemen,

wie dies mit dem des Aristoteles und Epikurs der Fall ist, kann eine neue Untersuchung aus den Quellen nicht die Ausbeute geben, als bei weniger erforschten Theilen der Geschichte. Indessen ist doch auch manches vielleicht zum erstenmal aufgefunden, gewiß aber Mehreres aus einem andern Gesichtspuncte dargestellt und mehr berichtiget worden, wie schon eine Vergleichung des hier gegebenen Abrisses der Aristotelischen Philosophie mit der Bearbeitung ebenderselben in dem Lehrbuche des Herrn Buhle ausweisen wird. Es dürfte nicht schwer fallen, ein Verzeichniß von solchen Puncten hier zu liefern, wenn hier der Ort dazu wäre; ich überlasse dieses einsichtsvollen Recensenten, wenn sie es etwa der Mühe werth halten sollten, in das Detail des Einzelnen und Vergleichungen mit andern Schriften der Art einzugehen, welches freilich nicht so leicht ist, als einige den Inhalt und die Beschaffenheit des Werkes im allgemeinen betreffende Bemerkungen, so wie sie sich beim Durchblättern darbieten, hinzuwerfen.

Der vierte Band wird das Stoische System in seiner ursprünglichen Gestalt und eine Uebersicht des zweiten Zeitraums enthalten, welche die Resultate der vorhergehenden Forschungen darlegen, und die Fortschritte der Philosophie als Wissenschaft, die Cultur ihrer einzelnen Theile, und die aus allem dem hervorgehende Richtung des philosophirenden Geistes ins Licht setzen wird. Durch solche, das Ganze eines Zeitraums umfassende Bemerkungen kann die Geschichte einer Wissenschaft erst das werden,

den, was ſie ſeyn ſoll. Auch wird dieſe Ueberſicht zugleich als Einleitung in die folgende Periode, womit ſich der vierte Band ſchließen wird, den Leſer auf den Standpunct ſetzen, auf welchem die folgende, ſehr abweichende Art zu philoſophiren betrachtet und beurtheilt werden muß.

Jena, im März 1801.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Inhalt.

Siebenter Abſchnitt. Schüler des Plato Seite 1— 17.

Achter Abſchnitt. Philoſophie des Ariſtoteles . . . . . S. 17—331.

Neunter Abſchnitt. Schüler des Ariſtoteles . . . . . S. 331—346.

Zehnter Abſchnitt. Philoſophie des Epikurs . . . . . S. 347—432.

Zweites

Zweites Hauptstück.

Zweite Periode.

von

Sokrates bis Zeno.

Zweites Hauptſtück.

Siebenter Abſchnitt.

Schüler des Plato.

Unter der groſſen Menge von Schülern, welche Plato in dem langen Zeitraum, daß er in der Akademie lehrte, gebildet hatte, zeichneten ſich mehrere durch ihren gebildeten Charakter und durch wiſſenſchaftliche Kenntniſſe, keiner aber ſo ſehr durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt, als Ariſtoteles aus. Wenn je einer Anſprüche machen konnte, der Nachfolger des Plato in der Akademie zu ſeyn, ſo war er es nach dem, was wir davon urtheilen können. Indeſſen zog Plato einen andern, den Speuſipp vor. War es die Verwandtſchaft, welche ſeine Wahl beſtimmte, oder der Umſtand, daß dieſer Schüler einer ſolchen Empfehlung zu ſeinem äuſſern Glücke bedürftig war, oder war es eine gewiſſe Abneigung gegen Ariſtoteles, die dieſer mit oder ohne ſeine Schuld ſich zugezogen hatte; kurz die Bewegungsgründe zu dieſer anſcheinenden Parteilichkeit laſſen ſich bey der Entfernung der Zeit und dem Mangel hinlänglicher Nachrichten nicht befriedigend entdecken. Vielleicht wünſchte Plato ſein Lehrſyſtem fortgepflanzt und ausgebreitet zu wiſſen, welcher Zweck freylich ſicherer durch einen Schüler, wie Speuſipp, der immer die gröſte Anhänglich-

keit für ihn bewieſen hatte, als durch den Ariſtoteles erreicht werden mußte.

Die Lehrer, welche von Plato an in der Akademie Philoſophie lehrten, werden wie bekannt, unter dem Namen der Akademiker in der Geſchichte angeführt. Schon in älteren Zeiten theilte man ſie in mehrere Claſſen, ohne ſie durch charakteriſtiſche Eigenthümlichkeiten gehörig von einander zu trennen [1]). Wir bleiben hier nur bey den Nachfolgern des Plato bis auf den Arceſilaus ſtehen, welche durch ihren eigenen Charakter von den folgenden getrennt werden müſſen.

Im Ganzen kann man ſagen, daß der Geiſt des Plato, der für die beiden wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit, Wiſſenſchaft und Moralität als Anwendung der erſten auf das thätige Leben, gleiches Intereſſe vereinigte, ſich auf ſeine Nachfolger fortpflanzte, und in der Akademie bis zum Arceſilaus erhielt Die Akademie blieb, was ſie unter Plato war, eine Bildungsanſtalt für denkende Köpfe und gute Bürger, wie die bekannte Geſchichte des Polemo beweiſet. Eine andere Eigenthümlichkeit dieſer Akademie beſtehet darin, daß ſie faſt durchge-

1) Die ältern Schriftſteller nehmen bald zwei (wie Cicero) bald drei Akademien an, einige ſetzten noch dazu die vierte und fünfte. (Sextus Empir. Hypotyp. I. §. 220. Diog. Proem, §. 19. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 12.) Aber man ſiehet ſchon aus der Uneinigkeit, daß ſie von keinem beſtimmten Geſichtspunct ausgingen. Einige ſehen mehr auf den Charakter ihrer Philoſophie ob er dogmatiſch oder ſkeptiſch war; dieſe nehmen nur zwei Academien, die alte und die neue an. Andere ſcheinen mehr auf den Zeitraum zu ſehen, wie lange das Anſehen eines Lehrers gedauert habe. Beide Geſichtspuncte haben ihre Schwierigkeiten. Sie gehen uns nichts weiter an.

gehends Platos Syſtem treu blieben [2]). Das Anſehen des Stifters, der auſer ſeinen Talenten zum Philoſophiren auch noch die Gabe der Wohlredenheit und einer eindringenden Beredſamkeit im hohen Grade vereinigte, und ſich noch dazu durch ſeinen Charakter ehrwürdig gemacht hatte, brachte bei Männern, die zwar auch denkende Köpfe, doch nicht vom erſten, ſondern nur vom zweiten Range waren, natürlich eine gewiſſe Anhänglichkeit an ihren Lehrer hervor, welche machte, daß man von den Hauptſätzen ſeines Syſtems ſich nicht zu entfernen wagte. Wirklich finden wir auch bei Speuſipp und Xenokrates nur wenige Sätze ausgezeichnet, welche höchſtens in dem Ausdruck von Platoniſchen Sätzen abweichen, wenigſtens ganz in dem Geiſte der Platoniſchen Philoſophie gedacht ſind. Wahrſcheinlich blieben auch bei dieſen noch die αγραφα δογματα der Leitfaden des Unterrichts, und die eſoteriſche Philoſophie wurde für alle, außer den wirklichen Schülern, als ein Geheimniß bewahret.

Natürlich läßt ſich von Männern dieſer Art wenig Ausbeute für die Philoſophie als Wiſſenſchaft erwarten. Ihre zahlreichen Schriften können daher für ihre Zeitgenoſſen immer ſchätzbare Geiſteswerke geweſen ſeyn, (wie z. B. auch Ariſtoteles die Schriften des Speuſipp um einen ziem-

2) Zwar verſichert Cicero de Oratore III. c. 18. Speuſipp und Xenokrates hätten ſich in keinem bedeutenden Puncte vom Ariſtoteles entfernt. Allein auf die feinern Unterſcheidungen zweier Syſteme, verſtehet ſich dieſer Schriftſteller nicht immer, und wenn man weiß, daß er eine Identität zwiſchen Plato und Ariſtoteles behauptet Academic. Quaeſt. I. c. 4. ſo wird man ſich nicht wundern, wenn er dieſe Identität auch auf Platos Schüler ausdehnte. Man vergleiche auch Simplicius Com. in Phyſica Ariſt. p. 32. b.

lich hohen Preis ſoll gekauft haben [3]). Epoche haben ſie aber für die Wiſſenſchaft gleich denen ihres Lehrers oder Mitſchülers nicht gemacht, und ihr Verluſt iſt nur in der Hinſicht zu bedauern, daß ſie ohne Zweifel viele Aufſchlüſſe über die Philoſophie des Plato und auch wohl des Ariſtoteles, ſo wie überhaupt über den wiſſenſchaftlichen Charakter ihrer Zeit werden in ſich gefaßt haben.

Hieraus beſtimmt ſich ſchon von ſelbſt die Stelle, welche die erſten Nachfolger des Plato in einer Geſchichte der Philoſophie einnehmen können und dürfen. Sie werden nur um des folgenden willen erwähnt. Um ihren Einfluß auf einige ſpätere Begebenheiten bemerklich zu machen, wird eine kurze allgemeine Schilderung von der Art und Weiſe, wie ſie ſich mit der Philoſophie beſchäftigten, hinreichend ſeyn. Mehr kann man aus Mangel an hiſtoriſchen Daten auch nicht wohl geben.

Wenn wir alſo vorausſetzen, daß die nächſten Nachfolger des Plato ſein Syſtem als Grundlage ihres Denkens und ihres Lehrens gebrauchten, ſo laſſen ſich ihre Beſchäftigungen auf folgende Puncte zurückführen.

I. Plato hatte mit gutem Erfolge angefangen, die Wiſſenſchaften nach Verſchiedenheit der Erkenntnißquellen und ihres wiſſenſchaftlichen Gehalts zu claſſificiren; er hatte die Philoſophie als die höchſte Wiſſenſchaft von allen andern empiriſchen Erkenntniſſen geſchieden, zugleich aber auch durch Aufſuchung ihrer wechſelſeitigen Verhältniſſe mit ihnen in Verbindung geſetzt. Die Abtheilung der Philoſophie in drei große Hauptfächer war von ihm wo nicht vollendet, doch vorbereitet. Speuſipp und Xenokrates gingen auf dieſem Wege weiter. Der

er

3 Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. IV. §. 5.

erſte verfertigte eine Art von Encyklopädie, worin er alle Beziehungen, wodurch alle Wiſſenſchaften in ein großes Syſtem verbunden werden, entwickelte [4]). Der zweite führte die Eintheilung der Philoſophie in die Dialektik, Phyſik und Ethik, noch weiter fort, oder trug ſie doch zuerſt beſtimmter und deutlicher in Schriften vor [5]) Nach welchen Grundſätzen Xenokrates dabei verfuhr, wie er den Begriff und den Umfang dieſer drei Theile beſtimmte, inwiefern alſo dieſe Grenzbeſtimmung mit der des Ariſtoteles übereinſtimmte, läßt ſich bey allem Mangel von beſtimmten Nachrichten nicht mit Gewißheit angeben.

II. Alle drei philoſophiſchen Wiſſenſchaften bearbeiteten ſie in Schriften, welche theils das Ganze, theils

4) Diogenes IV. §. 2. ἑτος πρωτος (καθα φησι Διοδωρος εν απομνημονευματων πρωτῳ) εν τοις μαθηματι εθαρσατο το κοινον και συνωμοσιωσε καθοσον ην δυνατον αλληλοις. Das vieldeutige Wort μαθημα läßt hier noch eine Unbeſtimmtheit, ob nehmlich wiſſenſchaftliche Kenntniſſe überhaupt oder mathematiſche im engern Sinn zu verſtehen ſind. Wir tragen aber kein Bedenken, es im weitern Sinne zu erklären. Denn die Verwandſchaft mathematiſcher Wiſſenſchaften iſt ſo einleuchtend, daß wenn Speuſipp nichts weiter als dieſes entdeckt hätte, es nicht als etwas beſonderes verdiente angemerkt zu werden. Wenn wir nicht irren, ſo iſt Diogenes IV. § 5. angeführte Schrift διαλογοι των περι την πραγματειαν ὁμοιων X. diejenige, worinn Speuſipp dieſe Encyklopädie aufſtellte, und dieſer Titel ſcheint unſere Erklärung zu beſtätigen.

5) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 16. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 4.

ſpecielle Theile derſelben zum Gegenſtande hatten, wie aus dem Verzeichniß derſelben beim Diogenes erhellet.

III. Alles ihr Philoſophiren ſcheint keinen andern Zweck gehabt zu haben, als die weitere Entwickelung, Erläuterung, Begründung und Erweiterung des Syſtems ihres Lehrers [6]). Es iſt zu unſerm Zweck hinlänglich, wenn wir dieſes von den beiden erſten Akademikern durch Anführung der wenigen Lehrſätze, deren die Schriftſteller erwähnt haben, beweiſen.

Speuſipp.

Sein Räſonnement über das Kriterium des Wahren, welches Sextus anführt, beweiſet, daß er die Grundſätze des Plato deutlicher entwickelte. (Vergl. 2. B. S. 309, 312.) Er unterſchied die Objekte der reinen Vernunft und der Erfahrung. Das Kriterium für die Wahrheiten der Vernunft iſt die wiſſenſchaftliche Vernunft, und für Erfahrungsgegenſtände Erfahrung, verbunden mit Wiſſenſchaft, das iſt, **Verbindung der Anſchauung mit Begriffen** [7]).

Plato

6) Cicero Academ. Qu. I. c. 9. Speuſippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque ſuſceperant, et poſt hos Polemo, et Craetes unaque Crantor in academia congregati, diligenter ea, quae a ſuperioribus acceperant, tuebantur.

7) Sextus Empiricus aduerſus Mathemati c. VII. §. 145. των μεν νοητων κριτηριον ελεξεν ειναι τον επιστημονικον λογον. των δε αισθητων την επιστημονικην αισθησιν, επιστημονικην δε αισθησιν υπειληφε καθεξιν την μεταλαμβανουσαν της κατα τον λογον αληθειας.

Plato behauptete, daß zum Philoſophiren eine vollſtändige Zergliederung der Begriffe erforderlich ſey, bis man ihre einfachen Merkmale entdecke. Einen Verſuch dieſer Art machte Speuſipp; er entwickelte eine Reihe von Begriffen, beſtimmte ihre weſentlichen Merkmale (ϰσιας) und ihre Prinzipe (αρχας) [8]). Eine Folge dieſer Zergliederung war es, daß er manche Begriffe, welche durch den Sprachgebrauch des Plato leicht für identiſch angeſehen werden konnten, ſchärfer unterſchied; ſo zeigte er z. B., daß Intelligenz mit der Einheit und Vollkommenheit (το αγαθον) nicht identiſch, ſondern von eigner Natur ſey [9]).

Den Urſprung der Welt erklärte er wie Plato (Vergleichen 2. B. S. 413. ſeq. 427.) daß zwar alle Materie und Elemente der Naturkörper von Ewigkeit aber in einem chaotiſchen Zuſtande geweſen, und durch Hülfe einer Intelligenz zu einem regelmäßigen Ganzen geordnet worden. Zum Beweiſe dieſer Hypotheſe berufte er ſich auf die Organiſation der Thiere und Pflanzen, bei denen die Grundſtoffe zwar Urſachen ſind, die Vollkommenheit aber nicht bei dieſen, ſondern an dem Product, das aus ihnen gebildet wird, anzutreffen iſt [10]). Das Weſen, welches dieſe

8) Ariſtoteles Metaphyſicor. ζ. c. 2. Σπευσιππος δε ϰαι πλειας ϰσιας απο τε ενος αρξαμενος ϰαι αρχας ἑϰαστης ϰσιας· αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης ϰαι τουτον δη τον τροπον επεϰτεινει τας ϰσιας.

9) Stobaeus Eclog. Phyſic. I. c. 3. p. 58. Σπευσιππος τον νουν ϰτᾳ τω ενι ϰτε τω αγαθω τον αυτον, ιδιοφυη δε.

10) Ariſtoteles Metaphyſic. XII. c. 7. ὁσοι δε ὑπολαμβανουσιν ωσπερ οἱ Πυθαγορειοι ϰαι Σπευσιπ-

πος

Harmonie hervorgebracht hat und unveränderlich erhält, iſt die Gottheit oder die Weltſeele [11]).

Xenokrates.

Gleich dem Plato erklärte Xenokrates die Mathematik als unentbehrlich für das Studium der Philoſophie

πος το αριστον μη (wahrſcheinlich η) καλλιστον μη εν αρχη ειναι, διοτι και των φυτων και των ζωων τας αρχας αιτιας μεν ειναι, το δε καλον και το τελειον εν τοις εκ τουτων, ουκ ορθως οιονται. τα γαρ σπερματα εξ ετερων εστι προτερον τελειων, και το πρωτον ου σπερμα εστιν, αλλα το τελειον. Wenn man dieſe Stelle in der Beziehung nimmt, welche ſie in dem Zuſammenhange hat, ſo liegt nicht einmal der ſchiefe Gedanke darin, welche einige Gelehrte zu finden glaubten, daß die letzte intelligente Urſache der Welt (denn von der iſt die Rede) nicht das vollkommenſte Weſen ſey, ſondern das, was aus demſelben gebildet worden, obgleich Ariſtoteles dieſe Erklärung durch die Beziehung auf das höchſte Weſen veranlaßt hat. Allenfalls paßt die Erklärung, welche aus dieſer Beziehung hervorgeht, auf die Pythagoräer aber nicht auf Speuſippus Lehre, welcher, nachdem Plato die Gottheit als ein auſſerweltliches Weſen durch eine Vernunftidee, die alles Sinnliche ausſchließt, gedacht hatte, wohl nicht wieder zu der niedrigen Vorſtellungsart eines Naturweſens zurückgegangen ſeyn wird. Ich kann alſo keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe. Auch das folgende ſtimmt alsdann damit überein.

11) Cicero Nat. Deor. I. c. 13. Nec multo ſecus Speuſippus, Platonem avunculum ſubſequens, et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

phie, und gleichſam für die Handhabe, an welcher man allein die letzte anfaſſen könne [12].

In der ſpeculativen Philoſophie iſt gar nichts Auszeichnendes von ihm aufbewahret worden. Alle Philoſopheme, die wir von ihm wiſſen, ſind Platoniſch, nur mit dem Unterſchiede, daß einige in die Terminologie der Pythagoräiſchen Philoſophie eingekleidet ſind. Hieher gehöret z. B. die Anwendung des Pythagoräiſchen Ausdrucks Monas und Dyas zur Bezeichnung der Gottheit und der Weltſeele. Die Gottheit iſt nehmlich die von allem Sinnlichen und Materiellen abgeſonderte Intelligenz, die höchſte Vernunft; die Weltſeele aber ein der Gottheit untergeordnetes Weſen, welches die veränderliche Welt regieret, und in Verbindung mit ihr ſtehet. Das urſprüngliche Weſen bezeichnet alſo die Monas, inſofern ſie als das Princip aller Zahlen und Dinge betrachtet wurde; die Dyas aber ein abgeleitetes Weſen [13]). Man würde ſich aber wahrſcheinlich irren, wenn man die an dieſe Zeichen geknüpften Begriffe und Sätze in die Pythagoräiſche Philoſophie übertragen wollte. Daß Xenokrates nur gewiſſe Ausdrücke aus der letzten entlehnte, erhellet aus der Erklärung der Seele: ſie ſey eine ſich ſelbſt bewegende Zahl [14]). Denn dieſen Begriff brauchte er nicht in einer fremd

12) Plutarchus de vita morali (ed. Francof.) T. II. p. 452.

13) Stobaeus Ecl. Phyſic. p. 62. Ξενοκρατης την μοναδα και την δυαδα θεους, την μεν ως αρρενα πατρος εχοντων ταξιν, εν αρχηι βασιλευουσαν, ηντινα προσαγορευει και Ζηνα, και περιττον, και νουν, ὁστις εστιν αυτωι πρωτος θεος· την δε ως θηλειαν, μητρος θεων δυναμιν, την ὑπο τον αρχοντα λαχουσης ηγεμονην· ητις εστιν αυτωι ψυχη του παντος.

14) Man ſehe 1. B. S. 131.

fremden Philosophie aufzusuchen, da er schon in der Platonischen einheimisch war. Es läßt sich daher gar nicht behaupten, was einige Schriftsteller vorgeben, daß diese Akademiker Platonische und Pythagoräische Sätze mit einander vermischt haben.

Indessen siehet man aus dem Wenigen, was wir von seinem Philosophiren wissen, daß er doch auch mit einigem Nachdenken die Philosophie des Plato bearbeitete. So lehrte er deutlicher die Immaterialität der Seele [15]). So wie den Plato, so beschäftigte ihn auch die Widerlegung des eleatischen Systems. Aber man kann sich keinen ganz bestimmten Begriff von der Ansicht, welche Xenokrates von dieser Philosophie hatte, noch von der Art bilden, wie er sie zu widerlegen gedachte. Nur so viel erhellet daraus, daß er der Folgerung des Zeno, daß durch eine Theilung ins Unendliche die Körper zuletzt in Nichts aufgelößt werden müßten, (Man vergleiche 1. B. S. 204.) die Behauptung entgegen setzte: die Körper sind theilbar, aber nicht ins Unendliche, sondern man kommt zuletzt auf gewisse untheilbare Linien, Flächen und Grundkörper, die zwar als Quante theilbar, aber dem Begriffe nach untheilbar sind [16]). Eine Vorstellungsart, welche Aristoteles in

15) Cicero Acad. Quaest. II. c. 39. si simplex (animus) utrum sit ignis, an anima, an sanguis, an, ut Xenocrates, mens nullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.

16) Simplicius Com. in Phys. Aristot. p. 30. Οι δε περι Ξενοκρατην την μεν πρωτην ακολουθιαν ὑπειναι συνεχωρουν, τουτ' εςιν, ὁτι ει ἑν εςι το ον, και αδιαιρετον εςαι. ου μην αδιαιρετον ειναι το ον· διο παλιν μηδε ἑν μονον το ον, αλλα πλειω· διαιρετον μεν τοι μη επ' απειρον ειναι, αλλ' εις ατομα τινα καταληγειν. ταυτα μεν τοι μη ατομα ειναι ὡς αμερη

in einer eignen Schrift (περι ατομων γραμμων) wider-legte.

Auch in dem Praktiſchen blieb Xenocrates ſeinem Leh-rer treu. Die praktiſche Philoſophie war ihm die Haupt-ſache, welches ſchon aus ſeinem Begriff von einem Philo-ſophen erhellet, nach welchem nur derjenige ein ächter Philoſoph iſt, der aus eignem Entſchluſſe ſo handelt, wie andere aus Furcht vor den bürgerlichen Geſetzen handeln [17]). Mehrere Aus-ſprüche, ſo wie ſein ganzes Leben beweiſen, daß er in dieſem Sinne Philoſoph zu ſeyn ſich beſtrebte. Ob er aber in der wiſſenſchaftlichen Begründung und Ausführung der praktiſchen Philoſophie weiter gegangen als Plato, iſt noch zweifelhaft, wenigſtens nicht ſehr wahrſcheinlich. Der Verſuch, welchen Sextus anführt, den Satz: daß alles gut oder böſe, oder weder gut noch böſe ſey, zu beweiſen, zeigt zum wenigſten, daß er nicht über das analytiſche Den-ken hinaus ging [18]).

IV. Die Haupttendenz ihres Philoſophirens ſcheint auf das Praktiſche zu geben. Wenn auch unter den Schrif-ten des Speuſippus und Xenokrates viele, ja die meiſten ſpeculativen Inhalts ſind, ſo darf man nicht vergeſſen, daß dieſes eine nothwendige Folge von dem Syſtem iſt, wel-chem ſie folgen. Die Grundlage deſſelben iſt theore-tiſch, aber die Tendenz praktiſch. Da nun durch dieſe

ρη και ελαχιστα· αλλα το ποσον και την ὑλην τμητα και μερη εχοντα· τω δε ειδει ατομα και πρωτα, πρω-τας τινας ὑποτιθεμενος ειναι γραμμας ατομους, και τα εκ τετων επιπεδα και στερεα πρωτα.

17) Plutarchus de virtute morali, T. IX. ed. Hutten S. 406. ὁτι μονοι ποιουσι ἑκουσιως ἁ ποι-ουσιν ακοντως οἱ λοιποι δια νομον.

18) Sextus aduerſ. Mathemat. XI. §. 4. ſeq.

dieſe Hauptbeziehungen alle Theile innig zuſammen hängen, ſo begreift man leicht, wie dieſe Männer, welche darauf ausgiengen, Grundſätze für das wirkliche Leben aufzuſtellen, dennoch viele ſpeculative Materien bearbeiten konnten. Nirgends ſiehet man dieſes deutlicher, als an der vom Alterthum auſſerordentlich hoch geſchätzten Schrift des Crantor, worin er die Menſchen über die mannichfaltigen Leiden des Lebens zu beruhigen ſucht, und ganz von ſpeculativen Sätzen des Plato, daß alles Unvollkommene in der Welt von der urſprünglichen Beſchaffenheit der Materie abhänge, ausgehet, damit aber immer moraliſche Grundſätze verbindet, z. B das einzige und beſte Beruhigungsmittel bei allen Widerwärtigkeiten des Lebens, iſt das Bewußtſeyn, nichts verſchuldet zu haben [19]).

Aus dem Grunde hielt es auch Polemo für nöthig, vor dem Mißbrauch der Speculation vorzüglich einer eitlen pralenden Dialektik zu warnen. Man müſſe, ſagte er, ſeine Kraft an den Dingen üben, nicht an leeren Wortformeln, wodurch man den Schein von Wiſſen errege, während das Innere des Menſchen mit ſich ſelbſt in Streit und Disharmonie begriffen ſey [20]).

Die

19) Plutarchus Conſolat. ad Apollon. 7. B. S. 318 322. 323. 349. το γαρ μη δι' αυτον κακως πραττειν ὁ μεν Κραντωρ φησιν ε μικρον ειναι κεφισμα προς τας τυχας.

20) Diogenes IV. §. 18. εφασκε δε ὁ Πολεμων δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι καθαπερ ἁρμονικον τι τεχνιον καταπιοντα και μελετησαντα· ὡς κατα μεν την ερωτησιν θαυμαζεσθαι, κατα δε την διαθεσιν εαυτοις μαχεσθαι.

Die Mäßigung, die Entfernung von allen Uebertreibungen, welche dieſe Männer bei dem Vortrag des Platoniſchen Moralſyſtem beobachteten, gereicht ihnen zur groſſen Ehre. Es beruhete auf der richtigen Kenntniß der Natur des Menſchen als eines ſinnlich-vernünftigen Weſens, und forderte daher die Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Geſetz der Vernunft, aber keine Verleugnung und Unterdrückung derſelben. Aus dem Grunde widerſetzte ſich Crantor der Apathie der Stoiker, welche als eine Uebertreibung der Platoniſchen Moral anzuſehen iſt. Ich kann, ſagte er, denjenigen nicht beiſtimmen, welche die Unempfindlichkeit ſo ſehr rühmen, welche weder möglich, noch der Vernunft angemeſſen iſt. Es iſt wünſchenswerth nicht krank zu ſeyn; aber geſetzt, ich bin es, ſo möge mir nur nicht die Empfindung meines Zuſtandes fehlen. Sonſt wird die Seele und der Körper in einen der Thierheit ähnlichen Zuſtand gerathen [21]).

Polemo bediente ſich einer neuen Formel, um das höchſte Gut auszudrücken, nehmlich: der Natur gemäß leben [22]), welche doch aber im Grunde nicht von

21) Cicero Tusculan. Quaeſt. III. c. 6. Minime inquit, aſſentior iis, qui iſtam neſcio quam indolentiam, magnopere laudant: quae nec poteſt ulla eſſe, nec debet. Plutarch. Conſolat. ad Apollon. p. 318. (ed. Hutten Vol. VII.) μη γαρ νοσοιμεν· νοσησασι δε παρειη τις αισθησις, ειτ' εν τεμνοιτο τι των ημετερων, ειτ' αποσπωτο. το γαρ ανωδυνον τουτο εκ ανευ μεγαλων εγγινεται μισθων τω ανθρωπω. τεθηριωσθαι γαρ εικος, εκει μεν σωμα τοιουτον, εντευθα δε ψυχην.

22) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 42. honeſte autem vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus academia cen-

von dem Geiſt der Platoniſchen Philoſophie abweicht. Das höchſte Gut iſt nach Plato der geſunde, natürliche Zuſtand der Seele, wo alle Kräfte derſelben in ihrem Wirkungskreiſe thätig ſind, und unter der Leitung der Vernunft harmoniſch wirken. Dieſer Zuſtand iſt Tugend und Glückſeligkeit, oder das höchſte Gut. Polemo konnte dieſes durch die obige Formel ſehr gut ausdrücken. Aber ſie iſt vieldeutig und erfordert eine genauere Beſtimmung, welche Polemo, wie es ſcheint, nicht gab, weil ſie für ihn als Platoniker einen beſtimmten Sinn hatte. Die Stoiker nahmen dieſe Formel in ihr Syſtem aber mit verſchiedenen Erklärungen auf.

V. Ihre Moralphiloſophie ſtimmt auch in Anſehung der Principien mit der Platoniſchen überein. Sie gehen von dem Begriff des höchſten Gutes aus, unter welchem ſie meiſtentheils das abſolute Gut, die Tugend verſtehen, welches zugleich die Bedingung jedes andern Guts iſt. Daher ſtehet nach ihnen die Tugend und Glückſeligkeit in einem Cauſalverhältniß. Jene iſt die Vollkommenheit des Geiſtes, aus welcher die Glückſeligkeit entſpringt. Daher iſt auch ohne Tugend kein äußerer Wohlſtand möglich [23]). Die Rückſicht, welche ſie

cenſuit (finem), vt indicant ſcripta Polemonis — et Ariſtoteles. De Finibus l. IV. c. 6. Cum enim ſuperiores, e quibus planiſſime Polemo, ſecundum naturam vivere ſummum bonum eſſe dixiſſent, his verbis ſignificari Stoici tria dicunt.

23) Clemens Alexandrin. Stromat. l. II. (p. 306. ed. Heinſi. Leiden 1616.) Σπευσιππος την ευδαιμονιαν φησιν εξιν ειναι τελειαν, εν τοις κατα φυσιν εχουσιν η εξιν αγαθων· ης δη καταληψεως απαντας μεν ανθρωπους ορεξιν εχειν· ζηλουσθαι δε τους αγαθους της ασχλησιας, ειναι δ' αν αι αρεται της ευδαι

ſie dabei auf Ariſtoteles Sittenlehre nehmen, iſt unverkennbar. Nur wiſſen wir ihre Gründe nicht, denjenigen ausgenommen, welcher aus ihrem Begriffe von Tugend folgt.

VI. Im ganzen genommen iſt alſo die Thätigkeit dieſer Männer in Anſehung der Cultur der Wiſſenſchaft von keiner großen Bedeutung geweſen, ungeachtet ſie durch die Fortbildung der Platoniſchen Philoſophie und durch die Vertheidigung derſelben gegen andere Philoſophen die Cultur des menſchlichen Geiſtes, wo nicht befördert, doch nach ihren Kräften erhalten haben. Weit größer war das Verdienſt des Ariſtoteles, von dem wir in dem folgenden Abſchnitte handeln.

Achter Abſchnitt.

Philoſophie des Ariſtoteles.

Das philoſophiſche Syſtem des Ariſtoteles verdient ſowohl an ſich, als wegen ſeines ausgebreiten Einfluſſes auf

δαμονιας απεργασηται. Ξενοκρατης τε ὁ Χαλκηδονιος την ευδαιμονιαν αποδιδωσι κτησιν της οικειας αρετης και της ὑπηρετικης αυτη δυναμεως. ειτα ὡς μεν εν ᾧ γινεται, Φαινεται λεγων την ψυχην· ὡς δ' ὑΦ' ὡν, τας αρετας· ὡς δ' εξ ὡν, ὡς μερων, τας καλας πραξεις και τας σπουδαιας ἑξεις τε και διαθεσεις και κινησεις και σχεσεις· ὡς τετων ουκ ανευ τα σωματικα και τα εκτος· ὁ γαρ Ξενοκρατης γνωριμος Πολεμων Φαινεται την ευδαιμονιαν αυταρκειαν ειναι βουλομενος αγαθων παντων, η των πλειστων και μεγιστων· δογματιζει γ' αν χωρις μεν αρετης μηδεποτε αν ευδαιμονιαν ὑπαρχειν· δικα δε και των σωματικων και των εκτος την αρετην αυταρκη προς ευδαιμονιαν ειναι.

auf die Denkart ſpäterer Jahrhunderte vorzügliche Aufmerkſamkeit. Ein in ſeinem Grundriſſe geordnetes Ganze auf den Principien des Denkens gegründet, alle Theile der Natur umfaſſend, mit groſſem Scharfſinn entwickelt, ſteht es in dem Alterthume einzig da. Der logiſche Verſtandesgebrauch iſt hier zum erſtenmale vollſtändig entwickelt, die Grundſätze der Erfahrungserkenntniß aufgeſtellt, und die praktiſche Philoſophie ſyſtematiſcher behandelt, dieſe Theile der Philoſophie genauer von einander geſchieden, die Begriffe und Sätze deutlicher entwickelt, und an beſtimmte Ausdrücke gebunden. Ein Syſtem, das in ſpätern Jahrhunderten eine Herrſchaft über die ganze Gelehrſamkeit erhielt, deſſen Terminologie das äußere Gewand faſt zu allen Wiſſenſchaften in dem Mittelalter hergab, und die Hauptſtütze alles Dogmatismus wurde. —

Je wichtiger und intereſſanter aber die vollſtändige Kenntniß dieſer Philoſophie iſt, mit deſto mehr Schwierigkeiten iſt ſie verknüpft. Dieſe betreffen theils das Syſtem ſelbſt, theils die Quellen, woraus die Kenntniß deſſelben zu ſchöpfen iſt, das iſt, ſeine Schriften. Die letzten entſpringen aus der Dunkelheit, den Lücken, dem Mangel an Zuſammenhange, dem Widerſpruch einzelner Gedanken, aus der eigenen Art ſich auszudrücken; aus dem unvollkommenen Zuſtande, in welchem des Ariſtoteles Schriften auf uns gekommen ſind; aus dem Mangel an ſichern Merkmalen der Aechtheit, und aus dem Verluſt mehrerer Schriften dieſes Philoſophen. Ein groſſer Theil der Schwierigkeiten der erſten Art würden nicht vorhanden ſeyn, wenn die letzten nicht da wären. Nur erſt vor Kurzem hat man angefangen, dieſen kritiſchen Unterſuchungen, vorzüglich auch in näherer Beziehung auf ſeine Philoſophie gröſſere Aufmerkſamkeit zu ſchenken. Aber bei allen verdienſtlichen Bemühungen der Gelehrten iſt noch ſehr viel zu thun übrig, und ſelbſt die Schickſale, welche die Ariſtoteliſchen Schriften bald nach ſeinem Tode betrafen, laſſen kaum hoffen, daß

alles

alles entſcheidend und vollſtändig werde ausgemacht werden.

Eine kritiſche Unterſuchung, welche Bücher des Ariſtoteles ächt, welche unächt ſind, würde uns hier zu weit führen. Sie iſt hier auch aus dem Grunde weniger nothwendig, weil auch in denen, deren Aechtheit problematiſch iſt, dennoch mit wenigen Ausnahmen Ariſtoteliſche Gedanken vorkommen. Wir bemerken nur, daß wir die große E. k und die Ethik an den Eudem für unächt, die Bücher der Metaphyſik für problematiſch, oder um uns beſtimmter auszudrücken, die einzelnen Bücher für ächte, obgleich ſehr verunſtaltete Ueberreſte des Ariſtoteliſchen Geiſtes, ihre Verbindung zu einem Ganzen aber für problematiſch halten [1]).

Die Urſachen, welche die Einſicht in ſein Syſtem erſchweren, entſpringen zum Theil ſchon aus der Beſchaffenheit ſeiner uns überlieferten Schriften; zum Theil aber liegen ſie doch auch in ſeiner Art zu philoſophiren, inſofern wir ſie aus ſeinen Schriften kennen. Ungeachtet Ariſtoteles unter allen griechiſchen Philoſophen derjenige iſt, der am meiſten ſyſtematiſch und methodiſch verfährt, ſo vermißt man doch ſehr oft die Strenge der Methode, und er zeichnet ſich oft eine vor, ohne ſie vollſtändig zu befolgen. Er häuft oft Probleme über Probleme, ohne ſie alle zu löſen; er miſcht oft fremde Dinge ein, verweilt zu lange bei weniger weſentlichen. Seine große Beleſenheit und Kenntniß der Behauptungen älterer Philoſophen verwickelt ihn in zu viele Streitigkeiten und Widerlegungen. Was er giebt, iſt oft nur eine Reihe von Beobachtungen und Reflexionen unter allgemeine Rubriken geordnet, ohne daß ſie durch

1) Man vergleiche vorzüglich die literariſch kritiſchen Bemerkungen über die Schriften des Ariſtoteles in Buhles Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie 2. Th. S. 315. ſeq.

einen ſtrengen wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang verknüpft und verarbeitet ſind. Hierzu kommt nun noch ſeine eigene Terminologie und die nervöſe, zu ſehr zuſammen gedrängte Darſtellung ſeiner Gedanken.

Indeſſen wird durch alles dieſes die Kenntniß ſeiner Philoſophie ſchwer, aber nicht unmöglich gemacht. Die Principien, auf welchen ſein Philoſophiren ſich gründet, die Geſichtspuncte, von denen er ausgieng, die Idee und Eintheilung der Philoſophie nebſt dem Inhalte und der Form, welche jeder einzelne Theil der Philoſophie durch ſein angeſtrengtes Denken erhielt, alſo überhaupt die Verdienſte, welche er ſich um die wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Philoſophie überhaupt und einzelner Theile insbeſondre erwarb, alles dies läßt ſich mit ziemlicher Vollſtändigkeit und Gewißheit aus dem ſchätzbaren Nachlaß ſeiner Schriften erforſchen und darſtellen. Wenn man ſich aber nicht bloß mit der Darſtellung ſeines Syſtems begnüget, ſondern noch die Frage aufwirft: Wie kam er zu dieſem Syſtem? Schöpfte er die erſte Idee deſſelben aus ſich ſelbſt, oder gieng ſie aus der vergleichenden Betrachtung anderer Philoſopheme hervor? durch welche ſtufenweiſe Ausbildung ging dieſe Idee hindurch, ehe ſie zu dem Syſteme wurde, welches ſeinen Schriften zum Grunde liegt? — ſo finden wir uns verlaſſen und weder in ſeinen Schriften, noch in der großen Menge neuerer und älterer Erläuterungsſchriften bedeutende Data darüber mitgetheilt oder geſammlet. Es bleibt nichts anders übrig, als den Verſuch zu machen, ob nicht theils durch Betrachtung ſeines philoſophiſchen Geiſtes und ſeiner Manier zu philoſophiren, theils auch durch die Nachforſchung der Zeitfolge ſeiner Schriften einige Aufſchlüſſe über jene Probleme ſich finden laſſen, und auf dieſe Art derjenigen Foderung der Geſchichte, welche bisher zu ſehr vernach-

nachläßiget worden iſt, einigermaßen Genüge geleiſtet werden kann.

Erſtes Kapitel.

Leben und Schriften des Ariſtoteles.

Ariſtoteles war in Stagirä einer Grenzſtadt zwiſchen Macedonien und Thracien (Ol. 99, 1.) geboren, und ſtammte aus einem angeſehenen Geſchlechte. Sein Vater Nikomachus war Arzt und Vertrauter des Königs Amyntas von Macedonien. Nach dem frühzeitigen Tode ſeiner Eltern wurde er ſorgfältig von einem gewiſſen Proxenus in Atarnä erzogen, und kam zu Anfang der 103. Olympiade nach Athen, wo er zwanzig Jahre den philoſophiſchen Unterricht des Plato genoß, und von dieſem Manne wegen ſeiner Wißbegierde und ſeines philoſophiſchen Geiſtes vorzüglich geſchätzt wurde. Als Plato geſtorben war, begab ſich Ariſtoteles mit Xenocrates zu dem Beherrſcher von Atarnä Hermias; nach deſſen traurigen Ende wurde er von dem macedoniſchen König Philipp an ſeinen Hof als Erzieher des Alexanders (Ol. 109, 2) berufen. Als Alexander die Regierung angetreten hatte, lebte er einige Zeit zu Stagirä, begab ſich darauf nach Athen, und lehrte daſelbſt Philoſophie in dem Lyceum, von deſſen Schattengängen (περιπατοις) ſeine Schule den Namen der Peripatetiſchen erhielt, dreizehn Jahre. Kurz vor ſeinem Tode war Ariſtoteles genöthiget Athen zu verlaſſen, um den Folgen einer Anklage wegen Verletzung der Religion auszuweichen, und ſtarb zu Chalcis in Euböa (Ol. 114, 3.)

Dieſes ſind die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Ariſtoteles. Eine ausführlichere Geſchichte derſelben iſt ſehr wünſchenswerth aber nicht möglich, ſo dürftig ſind dieſe Data, welche man in dem ganzen Nachlaß griechiſcher

und römiſcher Schriftſteller zuſammen leſen muß. Es ſind nur wenige Begebenheiten, von denen man etwas mehr als die Wirklichkeit weiß. Es iſt daher auch in der That ſchwer, jene trockene Skizze durch Betrachtungen über die Bildung ſeines Geiſtes zu beleben. Das Wenige Gewiſſe, was uns die Kunde des Alterthums in dieſer Hinſicht darbietet, kommt auf folgendes zurück.

Die erſte Richtung ſeines Geiſtes empfieng Ariſtoteles, wie es ſcheint, ſchon in ſeinem Hauſe. Da ſein Vater die Arzneikunſt nicht nur ausübte, ſondern auch über Gegenſtände dieſer Kunſt und der Naturkenntniß Schriften verfertiget hat, ſo wurde vermuthlich frühzeitig die Wißbegierde und die Neigung zum Studium der Natur geweckt und belebt. Denn gemeiniglich erbt die Lieblingsneigung auf die Kinder fort [1]).

So viel iſt gewiß, daß Ariſtoteles eine unermüdliche Wißbegierde beſaß, welcher ſeine Erziehung ohne Zweifel Nahrung und ihre beſtimmte Richtung gegeben hat. Alle ſeine Schriften liefern Beweiſe von ſeiner großen Beleſenheit in den alten Schriften. Schon als Schüler des Plato wurde er Vorleſer (ανεγνωστης) genannt [2]). In der That war es ein Glück für den Ariſtoteles, daß er in die Verbindung mit Plato kam. Denn dieſer Philoſoph hatte ſich mit großen Koſten eine kleine Sammlung von philoſophiſchen Schriften, welche ſeltener als die Werke der Dichter waren, angelegt, und ſein Schüler mußte daher hier manches Neue finden, was zur Lectüre mehr reizte, und zur Bildung ſeines Geiſtes beytrug. Sein königlicher Zögling ver-

1) Suidas voce Νικομαχος.

2) Leben des Ariſtoteles vor dem Commentar des Ammonius über die Categorien des Ariſtoteles. και τοσαυτην ησχηται επιμελειαν, ωστε τον Πλατωνα τον οικον τε Αριστοτελους οικον ανεγνωσθαι καλειν.

verſchafte ihm in der Folge genug Hülfsmittel, um eine größere Bibliothek zu ſammlen, als damals ein Privatmann ja ſelbſt ein König beſeſſen hatte [3]). Ein anderer großer Vortheil, welchen die Verbindung mit einem ſo mächtigen König dem Ariſtoteles verſchaffte, war die Menge von Naturalien und andern Merkwürdigkeiten, mit deren Sammlung ſich mehr als tauſend Menſchen auf Befehl des Alexanders beſchäftigen mußten [4]). Aus dieſem Schatz von Materialien, welchen nur die Macht eines Königs geben konnte, arbeitete Ariſtoteles die merkwürdigen naturhiſtoriſchen Schriften aus, welche noch jetzt zum Theil Beiträge zur Erweiterung der Naturkenntniß enthalten. Die Unterſuchung des ganzen Thierreichs, die Beſchreibung der äußern Geſtalt, die Nahrung, Fortpflanzung und Eigenheiten einzelner Thiere, die Vergleichung unter einander, die Herleitung allgemeiner Reſultate war gewiß eine Beſchäftigung, welche die Uebung der verſchiedenartigſten Geiſteskräfte, des Beobachtungsgeiſtes, Scharfſinnes, des Abſtractionsvermögens und der Beurtheilungskraft vorausſetzte und beförderte, und eben dieſe Eigenſchaften ſind es, welche ſeine Schriften ſo intereſſant machen.

Und welche Bildung mußte nicht ſein Geiſt in der Schule des geiſtreichen Plato finden, in welcher die Entwickelung und Uebung der Denkkraft Hauptzweck war. Ungeachtet beide Denker ſehr verſchiedene Geſichtspuncte hatten, und daher auch abweichende Syſteme bildeten, ſo mußte doch der Unterricht und der Umgang des Plato ſehr vortheilhaft für Ariſtoteles ſeyn. Würde er wohl zwanzig Jahr in dieſer Verbindung geblieben ſeyn, wenn er nichts mehr zu lernen gefunden hätte? Schon die Vergleichung der Schriften beider Philoſophen beweiſet, wie viel Ideen Ari-

3) Gellius Noct. Att. III. c. 17.

4) Plinius Hiſtor. natural. l. VIII. c. 16.

ſtoteles dem Plato zu verdanken hatte, nur daß er ſie als Selbſtdenker auf ſeine eigne Art bearbeitete. Man kann ſchon aus den Dialogen des Plato eine Art von Logik abſtrahiren; aber wahrſcheinlich enthielten davon ſeine Vorträge noch mehr. Es läßt ſich alſo leicht denken, wie ein Jüngling, der ſchon von Natur Talente zum Denken mitbrachte, zum ſyſtematiſchen Denker durch einen Philoſophen gebildet werden mußte, der mit Recht der Logik das ſyſtematiſche Denken als Hauptgeſchäft anwies [5]). Ueberhaupt war die Richtung des Zeitalters zu Sokrates Zeiten dialektiſch; die Sophiſten hatten es ſchon ſehr weit in der dialectiſchen Kunſt gebracht. Es fehlte nur noch an dem Scharfſinn eines Denkers, um die Trugſchlüſſe, welche zwar blendeten, aber nicht überzeugten, ihrer Form nach zu unterſuchen, und durch Aufdeckung derſelben die wahren Regeln des Denkens heraus zu heben. Dieſe Entdeckung hatte Plato ſchon dadurch vorbereitet, daß er das Blendwerk der Trugſchlüſſe der Sophiſten in einigen Dialogen durch andere ihnen nachgebildete bemerklich machte; man durfte nur einen Schritt weiter gehen, und man war der Form der Schlüſſe auf der Spur. Dieſen Schritt that nun Ariſtoteles, und daß er ihn that, iſt bei einem ſo ſcharfſinnigen Denker nicht ſo zu verwundern, als wenn er ihn nicht gethan hätte.

Plato ſuchte die erſten Gründe der menſchlichen Erkenntniß zu erforſchen; er ſuchte ſie aber nicht in dem Sinn

5) Plato Republ. l. VII. S. 173. μετα δε τουτον τον χρονον εκ των εικοσιν ετων οι προκριθεντες — τα τε χυδην μαθηματα παισιν εν τη παιδεια γενομενα, τουτοις συνακτεον εις συνοψιν οικειοτητος αλληλων των μαθηματων και της τ ο ν τ ο ς Φυσεως· μονη γαρ — ἡ τοιαυτη μαθησις βεβαιος εν οἰς αν εγγενηται. Και μεγιστη γε — π ε ι ρ α δ ι α λ ε κ τ ι κ η ς Φ υ σ ε ω ς κ α ι μη.

Sinnlichen ſondern Ueberſinnlichen. In dieſem zuweilen myſtiſchen und zuweilen dichteriſchen Fluge konnte Ariſtoteles ſeinem Lehrer nicht folgen. Sein Geiſt gewöhnt an die Naturbetrachtung ging nicht über den Kreis der Erfahrung hinaus, außer nur um den letzten Grund der Veränderungen in der Natur zu entdecken. Bei dieſer Denkungsart mußte nothwendig das Forſchen nach Principien eine andere Richtung bei ihm als ſeinem Lehrer erhalten. Dieſe verſchiedene Denkungsart hinderte aber keinesweges die Cultur ſeines Geiſtes, vielmehr war ſie, wenn wir nicht irren, ein weit beſſeres Mittel die Denkkraft des Ariſtoteles zu entwickeln, zu üben und zu ſchärfen, als wenn er mit ſeinem Lehrer wie andere Schüler einerlei Anſicht, einerlei Principien und Denkungsart gehabt hätte. Denn ſelbſt die Abweichung von ſeinem Lehrer mußte ſeinem Geiſte nothwendig eine große Anſtrengung auferlegen, und ihn immer in einer Art von Spannung erhalten, um ſeinem Lehrer nicht zu weit nachzuſtehen, ſo wie die beſtändige Vergleichung ſeiner Grundſätze mit denen ſeines Lehrers, die Beſtreitung der letzten, und Vertheidigung der erſten eine große Gewandheit im Denken zur Folge hatte.

Wir haben hier vorausgeſetzt, daß Ariſtoteles ſchon als Schüler andere Grundſätze gehabt habe, als ſein Lehrer. Man könnte aber die Einwendung machen, ob er nicht erſt ſpäterhin auf ſein Syſtem gekommen ſey, nachdem er ſchon Platos Syſtem gefaßt hatte. Obgleich bei dem Mangel beſtimmter Nachrichten, die eine Vorausſetzung ſo wahrſcheinlich wie die andere iſt, ſo erhält doch die erſte durch zwei Umſtände, wo wir nicht irren, ein nicht geringes Uebergewicht. Einmal, daß Ariſtoteles, wie man mit Wahrſcheinlichkeit annimmt, eine beſtimmte Neigung zur Naturforſchung mitbrachte; zweitens, daß er, wie ſich aus allen noch vorhandenen Schriften ergiebt, nie Platos Ideenlehre richtig gefaßt hat. Wir wollen damit nicht ſagen, daß

er ſie hätte unbedingt annehmen ſollen, dieſes war von ſeinem nüchternen Verſtande nicht zu erwarten; aber da er die Ideen in dem Sinne ſeines Lehrers nicht für Principien annehmen konnte, und ſie daher beſtritt, ſo konnte man doch mit Recht fodern, daß er den Geiſt des Plato richtig gefaßt habe, was er unter Idee verſtehe, und in wiefern er ſie für Principien halte. Und dieſes, ſollte man meynen, dürfte einem Schüler von ſolchen Talenten, wie Ariſtoteles beſaß, der den Unterricht des Plato 20 Jahre benutzte, nicht ſchwer gefallen ſeyn. Nun finden wir das Gegentheil in allen Schriften, nicht etwa bloß in ſeiner Metaphyſik, ſondern auch in ſeiner Ethik, und man kann daher nicht die Einwendung machen, daß das Mißverſtändniß der Ideen etwa bloß in Schriften vorkomme, deren Aechtheit nicht bewieſen iſt. Es laſſen ſich daher nur zwei Fälle denken, unter welchen dieſes Phänomen denkbar iſt. Ariſtoteles wollte entweder den Plato nicht verſtehen, und verdrehte ſeine Ideenlehre abſichtlich, oder er konnte ihn nicht verſtehen. Es iſt nicht ſchwer zu beſtimmen, welcher von beiden Fällen mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich habe. Hätte Ariſtoteles abſichtlich ſeines Lehrers Behauptungen verdreht, um ſie deſto mehr beſtreiten zu können, oder um nur zu widerſprechen, ſo hätte er ein Mittel gewählt, welches keiner ſeiner Abſichten entſprechen konnte, vielmehr zu ſeinem Nachtheil ausſchlagen mußte. Wir wollen nicht einmal an ſeinen Charakter dabei denken. Alſo bleibt nur der Fall denkbar, daß er die Ideen nicht recht faßte, nicht als wenn es ihm dazu an Fähigkeit gefehlt hätte, ſondern weil er, von einem entgegengeſetzten Geſichtspunete erfüllt, nicht in den Geiſt dieſer Speculation eindringen konnte, und daher nicht regulative, ſondern conſtitutive Principien ſich unter den Ideen dachte.

Es iſt bekannt, daß viele Schriftſteller behaupten, Plato und Ariſtoteles ſeyen nicht die beſten Freunde

de geweſen [6]). Allein das Factum iſt, wie ſie es erzählen, nicht ſehr wahrſcheinlich, und die Urſachen, welche ſie angeben, ſind ſehr ungereimt. Aber ungeachtet die Umſtände von dem feindſeligen Betragen des Ariſtoteles gar keinen Glauben verdienen, ſo laſſen ſie doch vermuthen, daß ihnen ein wahres Factum zum Grunde liegen müſſe, — eine Vermuthung, welche ſchon dadurch beſtätiget wird, daß Plato auch nicht ein einzigesmal des Ariſtoteles gedacht hat. Höchſt wahrſcheinlich herrſchte zwiſchen beiden eine Art von Eiferſucht und Abneigung, welche ſich aus ihren entgegengeſetzten Grundſätzen und Anſichten, vielleicht auch noch aus andern uns nicht mehr bekannten Urſachen erklären läßt. Auch große Männer ſind zuweilen nicht von der Schwäche frei, daß ſie parteiiſch für diejenigen eingenommen ſind, welche ihrem Syſteme ergeben ſind, und die anders denkenden, ohne auf ihre übrigen Talente und Verdienſte zu ſehen, jenen nachſetzen. Auf die Art ſcheint auch Plato gehandelt zu haben, als er den Speuſipp, nicht den Ariſtoteles, welcher dieſer Stelle ungleich würdiger war, zu ſeinem Nachfolger beſtimmte, vielleicht nur deswegen, weil der letzte in einigen Grundſätzen nicht mit ihm übereinſtimmte, ungeachtet er ſonſt, wie wir geſehen haben, ſeine Talente und Vorzüge wohl kannte. Aber auch Ariſtoteles war von andern Fehlern nicht frei. Eine gewiſſe Eigenliebe und Stolz äußert ſich da, wo er die Behauptungen älterer Denker anführt, und nicht immer läßt er dieſen Gerechtigkeit genug widerfahren; vorzüglich aber ſpricht er in einem triumphirenden Tone über

mens

[6] Aelianus Var. Hiſt. l. III. c. 19. l. V. c. 9. Diogenes Laert. V. §. 2. Euſebius Praeparat. Evangel. XV. c. 2. Suidas voce Ariſtoxenus.

manche Behauptungen Platons, nachdem er ſie nicht immer auf die richtigſte Weiſe dargeſtellt hat. Da ſich dieſe Manier in ſeinen Schriften befindet, die er doch wohl nicht ganz in jungen Jahren geſchrieben hat, ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß er in ſeiner Jugend bei größerer Lebhaftigkeit des Geiſtes und ſtärkerm Gefühl ſeiner Kräfte ſich einer noch muthwilligern Laune überlaſſen habe. Auf dieſe Art läßt es ſich wohl erklären, wie bei gegenſeitiger Achtung in Rückſicht auf Talente des Geiſtes doch keine herzliche Neigung ſtatt finden konnte.

Dieſe Anſicht ſtimmt mit unſerer obigen Vorausſetzung ſehr gut überein, und ohne dieſe würde ſelbſt kaum eine ſolche Abneigung denkbar ſeyn. Freilich läßt es ſich nicht beſtimmen, bis zu welchem Grade dieſe Disharmonie ging, oder wie weit Ariſtoteles den Widerſpruch gegen ſeinen Lehrer trieb; ob er eigentlich nur dialektiſch gegen Platos Sätze diſputirte, ohne gerade ein anderes Syſtem dagegen geltend zu machen, oder ob er wirklich ſchon an dem Entwurfe zu ſeinem Syſteme arbeitete.

Hätten wir über dieſen Punct beſtimmte Nachrichten, wüßten wir genau die Zeit anzugeben, in welcher ſeine Schriften aufgeſetzt oder bekannt gemacht wurden, ſo würden wir im Stande ſeyn, die Entwickelung ſeines Geiſtes und die Ausbildung ſeines Syſtems mit gewiſſerem Tritt zu verfolgen. Allein wir müſſen uns mit dem Verſuch begnügen, die Aufeinanderfolge der Ariſtoteliſchen Schriften nur muthmaßlich zu beſtimmen. Dazu können die Stellen dienen, in welchen Ariſtoteles auf ſeine übrigen Schriften verweiſet.

Unter allen Schriften des Ariſtoteles iſt die Metaphyſik diejenige, in welcher er die mehreſten andern Schriften citirt; die logiſchen Schriften enthalten hingegen die wenigſten Anführungen. In jenem Werke führt er die

Phy-

Phyſik, die Analytik, und Ethik an [7]). In dem letzten iſt uns nur ein einziges Werk, nehmlich die Seelenlehre vorgekommen [8]). Dieſe Schrift ſcheint überhaupt eine der letzten zu ſeyn, welche Ariſtoteles geſchrieben hat; denn ſie wird nur in der Schrift περι ἑρμηνειας angeführt. In der Ethik, wo die Analytika citirt werden, hätte er ſich an mehrern Stellen auf die Seelenlehre berufen können, wenn ſie ſchon wäre geſchrieben geweſen. Dagegen ſagt er, die wiſſenſchaftliche Kenntniß der Seele ſey zu ſchwer und den gegenwärtigen Zwecken nicht angemeſſen; aber was man hiervon zu wiſſen brauche, ſey in den exoteriſchen Schriften geſagt worden [9]).

Daß die logiſchen Schriften, welche unter dem Namen des Organon zuſammengefaßt werden, nicht zu einer Zeit, auch nicht in der Ordnung, wie ſie in den Ausgaben auf einander folgen, geſchrieben ſind, iſt ſchon an ſich wahrſcheinlich, und läßt ſich auch ziemlich befriedigend aus dem Ariſtoteles ſelbſt erweislich machen. Denn in den Analyticis verweiſt er auf die Topica, und in der Schrift περι ἑρμηνειας auf die Analytica [10]). Die Topica, mit welchen die Abhandlung von den ſophiſtiſchen Trugſchlüſſen als ein Werk

7) Ariſtotel. Metaphyſic. l. c. 1. 3. 4. VII. c. 12.

8) Ariſtotel. περι ἑρμηνειας. c. 1.

9) Ariſtotel. Ethica Nicomach. l. c. 13. το γαρ επι πλειον εξακριβειν, εργωδεστερον ισως εστι των προκειμενων. λεγεται δε περι αυτης (ψυχης) και εν τοις εξωτερικοις λογοις ικανως ενια.

10) Ariſtoteles Analyticor. prior. l. c. 1. περι ερμηνειας c. 10. 5.

Werk angeſehen werden muß [11]), ſcheint alſo die erſte Schrift zu ſeyn, welche Ariſtoteles geſchrieben hat, und auf dieſe ſind wahrſcheinlich die andern logiſchen Abhandlungen in einigem Abſtande gefolgt, in welchem er unterdeſſen Schriften von anderm Inhalte ausarbeitete. Das Aufſehen, welches die Sophiſten gemacht hatten, war damals noch im friſchen Andenken, der Eifer, mit welchem Plato gegen ſie ſchrieb, verminderte ihr Anſehen in eben dem Verhältniß, als es das Intereſſe für die Unterſuchung der Regeln des Denkens erhöhete. In den Spielereien, welche die Sophiſten mit den Schlüſſen trieben, fing der tief eindringende Blick ernſthafter Denker etwas Wichtigers zu ahnden an, und die Bildung in Platos Schule, ſeine Methode in Entwickelung der Wahrheiten, in logiſch ſtrenger Verfolgung und Verkettung der Gedanken bereitete natürlich die Entdeckung der Geſetze, nach welchen jeder geſunde Verſtand denkt. Man findet in dieſem Werke keine vollſtändige Theorie der Logik, obgleich die Grundſätze

ders

11) Ariſtoteles de Sophiſt. Elenchis. c. 34. Zwar ſcheint unſerer Annahme eine Stelle in der Schrift de Sophiſt. Elench. c. 2. (περι μεν ουν των διδασκαλικων και αποδεικτικων εν τοις Αναλυτικοις ειρηται· περι δε των διαλεκτικων και πειραστικων εν τοις προτερον· περι δε των αγωνιστικων και εριστικων νυν λεγωμεν) zu widerſprechen. Allein ſie iſt höchſt wahrſcheinlich ein ſpäterer Zuſatz entweder vom Ariſtoteles ſelbſt oder von einem andern. Denn da dieſe Schrift nur ein Theil der Topicorum iſt, ſo muß es ſchon auffallen, daß Ariſtoteles in dem Anfange derſelben, wo er ebenfalls die Begriffe von den verſchiedenen Arten der Schlüſſe entwickelt, in Anſehung der nothwendigen Schlüſſe nicht auch auf die Analytica verweiſet, wo man es eher erwartet hätte, als in der Mitte des Buches.

derſelben allenthalben ſichtbar daliegen, ſondern vielmehr eine angewandte Logik und Anweiſung zur Erfindung, Beurtheilung, Vertheidigung und Widerlegung gegebener Sätze, oder zum logiſchen Räſonnement und Disputiren. Ariſtoteles konnte dieſes für die damalige Zeit wichtige Werk nicht ſchreiben, ohne ſchon in der Abſtraction der logiſchen Regeln weit vorgerückt zu ſeyn, und wahrſcheinlich führte ihn die Ausarbeitung deſſelben auf die Theorie des Schlüſſe und der Wiſſenſchaft, welche er in der Analytik vortrug. In dieſer giebt er den Begriff von Urtheilen an, ohne die Theorie der Sätze weiter zu entwickeln, welche das Object einer eigenen Abhandlung περι ἑρμηνειας oder von Bezeichnung der Gedanken durch die Sprache iſt. Die letzte Schrift unter den logiſchen iſt wahrſcheinlich die Abhandlung von den Categorien, oder den oberſten Claſſenbegriffen, worunter alle Begriffe gehören, und von den Verhältniſſen und Beziehungen dieſer Begriffe zu einander, welches gleichſam die Elementarlehre der Theorie von den Urtheilen ausmacht. Der Ariſtoteliſche Geiſt nahm alſo den natürlichen Gang von dem Beſondern zu dem Allgemeinen, von dem Verſtandesgebrauch in concreto zu dem Verſtandesgebrauch in abſtracto.

Nicht ſo können wir ſeinen Gang in den ſpeculativen Schriften verfolgen. Doch darf man nach dem obigen nicht ganz ohne Grund annehmen, daß er ſich zuerſt mit den allgemeinen Principien der Natur beſchäftiget, dann zur Betrachtung beſonderer Arten der Naturweſen übergegangen, und endlich mit der Unterſuchung und Beſchreibung organiſch lebender Weſen geſchloſſen habe [12]). Die Phy-

12) Ariſtoteles de partib. animal. I. c. 5. επει δε περι ενιων (ſc. των θειων, των αγεννητων και αφθαρτων) διηλθομεν, λεγειτες το φαινομενον ἡμιν, λοιπον περι της ζωϊκης ειπειν.

Phyſica ſind wahrſcheinlich die erſte Schrift der Art. Die Hauptwiſſenſchaft oder Metaphyſik (πρωτη Φιλοσοφια) wird zwar in derſelben genannt, aber als ein noch nicht vollendetes Werk [13]). Man ſollte glauben, die Metaphyſik müſſe eins der letzten Werke geweſen ſeyn; nicht allein weil der Gegenſtand derſelben das letzte Ziel aller Speculation iſt, ſondern auch weil es, ſo wie wir es haben, nicht vollendet und nicht ſo ausgearbeitet iſt, als andere Werke. Indeſſen läßt ſich doch daraus nichts beweiſen, weil, wie wir ſchon oben bemerkt haben, die Bücher von der Seele doch noch ſpäter und wahrſcheinlich erſt nach einigen naturhiſtoriſchen Büchern geſchrieben ſind [14]).

Die Moral iſt eher geſchrieben, als die Politik. Denn in dieſer beruft er ſich einigemal auf jene [15]). Wir

13) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 4. περι δε της κατα το ειδος αρχης, ποτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εςι διορισασθαι, ωςε εις εκεινον τον καιρον αποκειςθω.

14) Ariſtoteles de greſſu animalium c. 19. των μεν εν μοριων των τ' αλλων αυτων και των περι την περιαν των ζωων και περι πασαν την κατα τοπον μεταβολην, τετον εχει τον τροπον. τετων δε διωρισμενων, εχομενον εςι θεωρησαι περι ψυχης. de motu animalium c. 11. περι μεν εν των μοριων εκαςα των ζωων, και περι ψυχης, ετι δε και περι αισθησεως και μνημης και υπνε, και της κοινης κινησεως, ειρηκαμεν τας αιτιας· λοιπον δε περι γενεσεως ειπειν·

15) Ariſtoteles Politicor. III. c. 12. VIII. c. 13.

Wir meiner die Ethik an den Nikomachus. Die beiden andern ethiſchen Werke können nicht für ächt ariſtoteliſche Werke gehalten werden, da ſie zum Theil offenbar Auszüge aus jener ſind. Die Ethik iſt vor der Metaphyſik und nach dieſer erſt die Pſychologie geſchrieben.

Es ergiebt ſich aus dieſer Zeitfolge der Ariſtoteliſchen Schriften, daß Ariſtoteles nicht durchgehends eine ſyſtematiſche Ordnung in der Ausarbeitung ſeiner Schriften befolgte. Er ſchrieb die einzelnen Abhandlungen aus der Logik und der theoretiſchen Philoſophie nicht nach einander in ununterbrochener Ordnung, ſondern ließ zwiſchen logiſchen phyſiologiſche und metaphyſiſche, und zwiſchen dieſen wieder ethiſche an das Licht treten. Zwar läßt ſich dabei eine gewiſſe Methode nicht verkennen, da er bei den logiſchen von dem Concreten zum Abſtracten, in den phyſiologiſchen umgekehrt von dem Allgemeinen zum Beſondern fortging; allein ganz ſyſtematiſch iſt ſie dennoch nicht. Denn er hätte mit der Metaphyſik die theoretiſche Philoſophie anfangen oder beſchließen müſſen.

Auch in den einzelnen Schriften vermißt man ſehr oft den ſyſtematiſchen planmäßigen Gang. Ungeachtet er bei jeder Wiſſenſchaft das Lehrgebäude ſelbſt und die Propädeutik derſelben [16]) richtig unterſcheidet, und faſt jede Abhandlung mit den vorläufigen Fragen: was der Gegenſtand ſey, und wie er abgehandelt werden müſſe, was in den Umfang einer Lehre gehöre, und von derſelben ausgeſchloſſen ſey, beginnet, ſo werden

16) Ariſtoteles de Partibus animalium. l. c. 1. περι πασαν θεωριαν και μεθοδον, ὁμοιως τιμιωτεραν και τιμιωτεραν, δυο φαινονται τροποι της ἑξεως ειναι, ὡν την μεν, επιστημην τε πραγματος καλως ἐχει προσαγορευειν, την δ' ὁιον παιδειαν τινα.

den ſie doch bei weitem nicht alle beantwortet, noch überhaupt die Grenzen, der Inhalt und die Form einer Wiſſenſchaft ſo ſcharf beſtimmet und abgezeichnet, daß die Gewißheit hervorginge, die Ausführung müſſe mit ſyſtematiſcher Strenge fortgehen und alles erſchöpfen. Auch beweiſen die vielen Wiederholungen, die Verweiſungen auf andere Bücher, daß keine ſtrenge Methode angewendet worden. Man findet ſogar nicht ſelten Unterſuchungen über Materien, welche ſelbſt nach dem Begriff, den er von einer Wiſſenſchaft giebt, nicht in dieſelbe, ſondern in eine andere gehören. Es iſt wahr dieſe Fehler ſind nicht in allen Schriften gleich zahlreich und auffallend; die Pſychologie und die logikaliſchen Schriften ſind faſt ganz davon frei, in allen übrigen trift man ſie, und zwar in der Metaphyſik am häufigſten an. Auch iſt es wohl möglich, daß durch die ungünſtigen Schickſale, welche den Nachlaß des Philoſophen betrafen, und durch die Schuld der Abſchreiber und Herausgeber manche dieſer Fehler entſtanden ſind, welche nun auf die Rechnung des Ariſtoteles kommen. Allein alle können ſie auf dieſe Art nicht entſtanden ſeyn. Es läßt ſich denken, daß in die nicht wohl verwahrten Handſchriften Lücken kamen, daß ſie von fremder Hand ausgefüllet wurden; aber es iſt gegen alle Wahrſcheinlichkeit, daß ſie ſo ſtark ſollten interpolirt worden ſeyn, daß nun gar in einzelne Abhandlungen ganz fremde nicht dahin gehörige Sachen hätten kommen können. Denn dann würde man nicht die Einförmigkeit in der Manier und dem Stile finden, welche doch nicht abgeläugnet werden kann. Und da wir auf dieſe Art nicht alles erklären können, und doch zuletzt auf den Urheber des Originals zurück kommen müßten, der durch ſeine unbeſtimmte Begriffe es nur allein hätte möglich machen können, ganz fremde Zuſätze einzuſchieben; ſo iſt es natürlicher, daß wir uns ſogleich an den Philoſophen und ſeine Denkungsart halten, um jene Beſchaffenheit ſeiner Schriften zu erklären.

Aristoteles besaß das Talent der Abstraction und die Kunst Begriffe zu analysiren in einem vorzüglichen Grade, und sowohl die Principien seiner Philosophie als seine Geistesarbeiten trugen dazu bei, beide, aber vorzüglich das erste zu cultiviren. Es fehlte ihm auch nicht an systematischen Geist, aber doch war dieser nicht jenen Talenten gleich, und konnte es, so viel wir nach allen Umständen urtheilen können, nicht seyn. Bei der großen Menge von Kenntnissen, die er theils durch eigene Erfahrung, Beobachtung und Untersuchung, theils aus den Schriften und Beobachtungen anderer gesammlet hatte, mußte es einem an logisches Denken gewöhnten Kopfe, wie Aristoteles, Bedürfniß seyn, in dieses Aggregat Ordnung und Zusammenhang zu bringen, also die damals vorhandene Masse von Kenntnissen in gewisse wissenschaftliche Ganze zu ordnen. Nun läßt sich das Fachwerk der Wissenschaften und ihr Gebäude auf zweierlei Art bestimmen, a priori oder a posteriori. Zu der erstern Methode war die Vernunft jetzt noch nicht genug cultivirt. Aristoteles wählte also die zweite, welche noch dazu durch den Grundsatz seiner Philosophie, daß alle Erkenntnisse der Erfahrung ihren Ursprung verdanken, gewissermaßen nothwendig geworden war. Er ging also von dem Gegebenen aus, suchte die Begriffe zu bestimmen, und diese höhern unterzuordnen, bis er auf gewisse Grundbegriffe und Grundsätze kam, welche er ihrer Allgemeinheit wegen an die Spitze aller Erkenntniße stellen konnte. Mit den Sätzen anderer Philosophen verfuhr er auf dieselbe Weise. Auf diesem Wege der Abstraction aber kam er wohl auf höhere Grundsätze, aber nicht auf die ersten Principien, und er konnte auf diese Art nie das Feld des menschlichen Wissens vollständig übersehen, und nach bestimmten Grundsätzen in besondere Wissenschaften eintheilen. Die Eintheilung der Philosophie, worauf die Vernunft durch Nachdenken nach und nach geführt hatte, legte Aristoteles zum Grunde,

und er trug zur Vervollkommung derſelben mehr als auf eine Weiſe, vorzüglich aber durch die deutliche Entwickelung des Begriffs von dem Objecte dieſer einzelnen Wiſſenſchaften bei, ohne jedoch den Umfang und den Inhalt derſelben genau beſtimmen zu können. Daher kommt es, daß er mehrere Wiſſenſchaften, ob er ſie gleich durch den Begriff als ein Ganzes ſich gedacht hatte, doch in der Bearbeitung wieder zerſtückelte, da er hauptſächlich nur gewiſſe Materien nach gewiſſen Geſichtspuncten in einzelnen Abhandlungen unterſuchte; daß die einzelnen Abhandlungen nicht vollkommen in einander eingreifen, nicht einander gehörig unterſtützen; daß die Sätze nicht in der ſtrengſten Ordnung auf einander folgen.

Auch war dieſer Philoſoph viel zu ſehr beſchäftiget, als daß er ohne eine Art von Wunder allen Foederungen, die man an einen philoſophiſchen Geiſt machen kann, auf gleiche Art hätte Genüge leiſten können. Sein großer Geiſt umfaßte alle Zweige des Wiſſenswürdigen; er vereinigte mehrere Kenntniſſe in zuſammenhängende Ganze, und beſchäftigte ſich mit dem Materialen und Formalen dieſer wiſſenſchaftlichen Fächer zu gleicher Zeit; er bereicherte die Summe des menſchlichen Wiſſens mit mehreren Erkenntniſſen und neuen Anſichten. Indem er bemüht war, ſowohl die Entdeckungen ſeines eignen Forſchens mit dem, was die Erfahrung und das Nachdenken ſeiner Zeitgenoſſen und Vorfahren hervorgebracht hatte, zu verbinden und in wiſſenſchaftlichen Zuſammenhang zu bringen, konnte doch ſein Beſtreben, allem dieſem wiſſenſchaftliche Form zu geben, nicht gleichen Schritt halten mit dem Vorrathe von Kenntniſſen, welche er zu verarbeiten hatte; und weil er nicht alles aus einem Stücke machen konnte, ſo ſetzte er mehrere Stücke zuſammen, woraus zwar auch ein Ganzes entſtand, an welchem aber keine Nothwendigkeit ſichtbar iſt, warum es nicht auch aus andern Beſtandtheilen oder auf eine andere Art zuſammen geſetzt werden könnte. Man ſiehet es den meiſten Schriften des Ariſtoteles an, daß ſie

mehr

mehr wie Aggregate denn als Producte der ſyſtematiſchen Vernunft entſtanden ſind, obgleich auch eben ſo unverkennbar iſt, daß ſein Geiſt ſich beſtrebte, in dieſe Aggregate Ordnung und Harmonie zu bringen. Doch darf man dabey nicht vergeſſen, daß die wiſſenſchaftliche Vollkommenheit das letzte iſt, womit die Vernunft endet, nicht beginnet, daß ſie zwar dieſes Ziel ſchon bei den erſten unvollkommenen Verſuchen ahndet, aber demſelben auch dann erſt mit Glück nachſtreben kann, wenn die Quellen aller Erkenntniſſe allſeitig erwogen, und die letzten Principien alles Wiſſens, die in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt liegen, entdeckt ſind.

Kein Philoſoph des Alterthums war übrigens ſo ſehr auch durch äußere Umſtände begünſtiget, als Ariſtoteles. Die Natur und Menſchen ſchienen zu wetteifern, ihm die Mittel darzureichen, um ſeine Talente zu entwickeln, ſeine Wißbegierde zu befriedigen, und ihm gleichſam Materialien für ſeine Schriften zuzuführen. Kein Philoſoph jener Zeit hat auch die Erwartungen erfüllt, zu welcher ſolche Begünſtigungen berechtigen. Er erwarb ſich nicht allein große Verdienſte um die Philoſophie, ſondern er bearbeitete faſt alle andere Wiſſenſchaften, welche damals erfunden waren. Die Philoſophie verdankt ihm zuerſt ein vollſtändiges Syſtem der Logik; die erſten ausführlichen Verſuche einer wiſſenſchaftlichen Naturwiſſenſchaft, Pſychologie, Metaphyſik, Ethik, Politik und Aeſthetik. Er bereicherte alle Theile der Philoſophie durch ſein fruchtbares Genie mit neuen Ideen und Anſichten; durch ſein Bemühen erhielt die Sprache erſt größere Deutlichkeit und Beſtimmtheit zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche.

Indem wir jetzt dieſe Verdienſte um die Philoſophie und überhaupt ſein Syſtem ausführlicher darzuſtellen im Begriff ſind, müſſen wir noch einige Bemerkungen vorausſchicken, welche den Leſer in den gehörigen Standpunct verſetzen, aus welchem er ſich am leichteſten eine Ueberſicht von demſelben und dem Geiſt deſſelben machen kann.

Das Syſtem des Ariſtoteles iſt in Vergleichung mit allen übrigen der griechiſchen Philoſophie das umfaſſendſte, geordnetſte und conſequenteſte. Die beiden letzten Eigenſchaften erleichtern das Geſchäft des Geſchichtſchreibers eben ſo ſehr, als es die erſte erſchweret. Wenn es die Pflicht des Geſchichtſchreibers iſt, ein Syſtem nach allen ſeinen Eigenthümlichkeiten darzuſtellen, und dadurch den Fortſchritt der Vernunft zu beurkunden; ſo müßte er bei dem Syſtem des Ariſtoteles ſich die größte Ausführlichkeit erlauben, und beinahe alle ſeine Gedanken wiederholen. Ein Grundriß des Syſtems würde ein Gerippe ſeyn, dem das Leben fehlt; denn die Bemerkungen und Reflexionen, die der Philoſoph nur gelegentlich mittheilet, gleichſam aus der genialiſchen Fülle ſeines Geiſtes ausſtrömen läßt, ſind oft weit ſchätzbarer als der logiſche Gahmen, in welchen ſie gefaßt ſind. Sollen aber dieſe in der Geſchichte der Philoſophie ihre Stelle finden, ſo wird ſie die Grenzen überſchreiten, welche ſie ſich ſetzen muß, um ein überſehbares Ganze zu bleiben.

Selbſt das Syſtem macht hier für den Geſchichtſchreiber neue Schwierigkeiten. Es fragt ſich nehmlich: ſoll man die Philoſopheme des Ariſtoteles gerade in derſelben Ordnung und Folge darſtellen, wie wir ſie in ſeinen Schriften aufgezeichnet finden? Allein dieſe Folge iſt ſehr unvollkommen, und der Zuſammenhang nicht ſtrenge. Dazu kommt nun noch, daß ſelbſt das Syſtem, welches ſeinen Philoſophemen zum Grunde liegt, nicht vollſtändig aus ſeinen Schriften zu erkennen iſt. Wählt man aber eine andere ſtrengere Ordnung, ſo giebt man den Philoſophemen des Ariſtoteles eine fremde Form, die ſie nicht urſprünglich hatten. Da alſo weder die eine noch die andere Art dem Zweck der Geſchichte angemeſſen iſt, ſo bleibt nichts übrig, als eine andere Methode zu wählen, welche den Foderungen einer Geſchichte Genüge thut, und zugleich den Schwierigkeiten, welche in dem Materiale und Formale der Ariſtoteliſchen Philoſophie liegt, auf eine zweckmäßige

Art

Art abhilft. Diese besteht darin, daß man erst Aristoteles Gedanken über den Begriff, Principien und Theile der Philosophie zusammenstellt, und dann zeigt, was er in jedem einzelnen Theile geleistet hat, was ihm jeder an Inhalt und Form zu verdanken hat. Auf diese Art kann das Eigenthümliche seiner Philosophie gezeigt werden, ohne ihm eine fremde Form zu leihen, oder seine Abhandlungen abzuschreiben, oder auch im Auszuge der Geschichte einzuverleiben.

Auf diese Art lernt man sein System als ein in seinen Schriften vorhandenes Ganze kennen. Den Geschichtschreiber interessirt aber noch eine Frage, welche die Entstehung und Ausbildung dieses Systems betrift. Es ist zwar nicht möglich, diese Frage im Detail zu verfolgen; indessen, da es ein System gilt, so ist es genug, wenn man nur den Spuren nachgehen kann, auf welchen der Philosoph auf den Hauptsatz seines Systems und auf seinen Ideengang geführt wurde. Und dies läßt sich auch wirklich leisten, wenn man theils auf die Tendenz des Aristotelischen Geistes, theils auf diejenigen Ereigniſſe in der philosophischen Welt reflectirt, welche den unmittelbarsten Einfluß auf ihn äußern mußten. Dieses wird der Gegenstand der folgenden Kapitel seyn.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Aristoteles überhaupt.

Von einem Philosophen, dessen umfassender Geist auch jetzt noch mit Recht bewundert wird, der den meisten Theilen der Philosophie diejenige Form gab, welche sie so viele Jahrhunderte hindurch behielten, als wenn man es nicht wagte, einen Philosophen, dessen Verstand in die Geheimnisse der Natur eingedrungen sey, zu meistern, und

etwas Beſſeres an die Stelle ſeines Syſtems zu ſetzen — von einem ſolchen Philoſophen ſollte man billig erwarten, daß ſein Forſchungsgeiſt das Weſen der Philoſophie völlig durchſchaut, und über den Begriff, Umfang, Inhalt, Form und das Princip derſelben Unterſuchungen angeſtellt habe, welche die Schlüſſel zu ſeinem Syſteme ſind. Gleichwohl findet man ſich in dieſer Erwartung faſt gänzlich betrogen. Nur ſelten berührt er die Frage: was iſt die Philoſophie, und man muß mehrere Stellen vergleichen, ehe man einen nothdürftigen Begriff von dem, was er darunter ſich dachte, gewinnen kann. Es ſind nur gelegentliche Bemerkungen, welche er über dieſe und andere propädeutiſche Fragen macht, wenn er ſich nicht etwa in der verloren gegangenen Schrift: περι Φιλοσοφιας weitläuftiger darüber verbreitet hat.

Plato hatte ſchon einen glücklichen Anfang gemacht, nicht nur die Eigenſchaften des Philoſophen mit ſeinem geiſtreichen Pinſel zu zeichnen, ſondern auch die Philoſophie als Wiſſenſchaft von den übrigen Kenntniſſen durch beſtimmte Charactere auszuzeichnen. Iſt es nicht auffallend, daß Ariſtoteles auf dieſem Wege ſeinem Lehrer, wie es ſcheint, nicht nachfolgte, und dieſe Unterſuchungen, welche für die wiſſenſchaftliche Cultur der Philoſophie von ſo großer Wichtigkeit waren, nicht mit dem angeſtrengten Nachdenken, deſſen ſie würdig waren, fortſetzte? Doch dieſes Phänomen wird uns weniger befremden, wenn wir uns in die etwas verſchiedene Lage beider Männer verſetzen. Plato ſuchte nehmlich erſt der Philoſophie einen feſten Boden und ein beſtimmtes Gebiet zu verſichern. Nothwendig mußte er daher unterſuchen, was Philoſophie iſt, und wenn er gleich dieſe Frage nicht von Grund aus erörterte, ſo fand er doch einige Merkmale, und unterſchied die drei Haupttheile. Ariſtoteles der in dem, was der Begriff von Philoſophie betrift, mit ſeinem Lehrer einſtimmig iſt, erörterte nur das Merkmal Wiſſenſchaft weiter, und da ſchon der Idee nach

drei

drei Theile abgeſondert waren, ſo beſtrebte er ſich hauptſächlich, dieſen die wiſſenſchaftliche Form zu geben. Sein Forſchungsgeiſt wurde mehr auf die einzelnen Theile, als auf das Ganze gelenkt. Daher finden wir nur einige Bemerkungen über Philoſophie überhaupt, hie und da zerſtreuet.

Endlich darf man auch nicht vergeſſen, daß der Begriff, die wiſſenſchaftliche Anordnung und Eintheilung einer Wiſſenſchaft gemeiniglich das letzte iſt, womit die Vernunft ihr wiſſenſchaftliches Geſchäfte beſchließt. Erſt dann, wenn die Materialien gröſtentheils ſchon geſammelt ſind, und mehrere Denker ſich mit ihrer Verarbeitung beſchäftiget haben, wird das Bedürfniß einer Propädeutik deſto fühlbarer, je mehrere von einander abweichende Verſuche gemacht worden ſind, das Ganze in eine wiſſenſchaftliche Form zu faſſen. Aus den Vorarbeiten wird der Begriff, welcher den Denkern vorſchwebte, ohne deutlich gedacht zu werden, immer mehr empor gehoben; man ſucht ihn in ſeinen Merkmalen aufzufaſſen, und oft gelingt es nur nach öfterer Verwerfung und Aufſtellung neuer, denjenigen aufzuſtellen, welcher den Umfang und Inhalt der Wiſſenſchaft ſcharf genug beſtimmt. Dieſes Bedürfniß war zu Ariſtoteles Zeiten noch nicht vorhanden. Wahrſcheinlich würde ſein Scharfſinn nicht unterlaſſen haben, über den Begriff und die Eintheilung der Philoſophie mehrere ſcharfſinnige Bemerkungen zu machen, wenn er bei den Denkern, die vor ihm gelebt hatten, ſchon Verſuche der Art gefunden hätte, und durch die Kritik derſelben auf neue Anſichten wäre geleitet worden.

Ariſtoteles wählte einen ganz andern Weg, um den Begriff der Philoſophie zu beſtimmen, als ſein Lehrer. Beide ſtimmen darin überein, daß die Philoſophie eine Wiſſenſchaft iſt, und daß darin ihr unterſcheidender Charakter liegt; beide ſtimmen darin überein, daß die Philoſophie eine Wiſſenſchaft des Dinges iſt, inwiefern es iſt, oder alles deſſen, was an

sich ist, nicht von veränderlichen Vorstellungen der Menschen abhängig ist. Aber Plato suchte den Unterschied zwischen der Philosophie und andern Kenntnissen in der Ursprung und Verschiedenheit der Begriffe Aristoteles hingegen in der besondern Bearbeitung der Begriffe. Nach jenem ist die Philosophie ein System von Vernunftbegriffen, durch welche die Dinge an sich erkannt werden, weil sie die Formen sind, nach welchen Gott Dinge gebildet hat, und die Philosophie ist also eine Wissenschaft, zu welcher der Stoff und die Form in dem Wesen der Vernunft enthalten ist; ihre Möglichkeit beruhet darauf, daß es reine Begriffe giebt, welche durch die Erfahrung wohl entwickelt, aber durch sie nicht bestimmt gegeben sind. Da, nach dem Aristoteles alle Erkenntnisse dem Stoffe nach aus der Erfahrung entspringen, so konnte er nicht, wie Plato, den Charakter der Philosophie darin setzen, daß sie ein System von reinen Vernunftbegriffen ist, sondern darin, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen ist. Etwas aus Gründen erkennen, ist aber überhaupt das Eigenthümliche der Wissenschaft. Also ist Philosophie und Wissenschaft ein und dasselbe [1]).

Der Mensch hat einen Trieb zum Erkennen. Dieser ist anfänglich auf Gegenstände gerichtet, welche sich auf Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, auf Bequemlichkeit und Vergnügen beziehen. Sobald er aber für seine Nothdurft und Bequemlichkeit gesorgt hat, dann will er seine Erkenntnißkräfte brauchen, nicht um eines Nutzens sondern um des Erkennens selbst willen. Dieser Uebergang von dem selbstsüchtigen zu dem freien Gebrauche fin-

1) Aristoteles Physicor. II. c. 3. ειδεναι δε ϗ προτερον οιομεθα ἑκαςον. πριν αν λαβωμεν το δια τι περι ἑκαςον. τϗτο δ' εςι το λαβειν την πρωτην αιτιαν. Metaphys. l. c. 2.

findet nicht allein bei den Sinnen, ſondern auch bei dem Verſtande ſtatt [2]). Aus den einzelnen Anſchauungen entſteht vermöge des Gedächtniſſes Erfahrung, indem mehrere Gedächtnißvorſtellungen die Stelle der Erfahrung vertreten. Aus der Erfahrung entſteht Kunſt, (oder Wiſſenſchaft im weitern Sinne) wenn mehrere Begriffe der Erfahrung unter einen allgemeinen Begriff zuſammengefaßt werden [3]). Wenn es auf das Handeln ankommt, ſo iſt zwiſchen der Erfahrung und Kunſt kein Unterſchied; ja die Erfahrung iſt oft in der Erreichung einer Abſicht glücklicher, als die Kunſt. Was aber das Wiſſen anlangt, ſo iſt die Kunſt der Erfahrung weit vorzuziehen. Denn durch die Erfahrung weiß man bloß, daß etwas iſt, durch die Wiſſenſchaft warum etwas iſt; durch jene, das Individuelle, durch dieſe, das Allgemeine [4]).

Das Philoſophiren begann von dem Zeitpuncte, als die Menſchen anfingen, ſich über etwas zu verwundern. Denn Verwunderung findet nur da ſtatt, wo man etwas ſich nicht zu erklären weiß. Zuerſt ſtaunte man gemeine Gegenſtände an; dann aber reizten die Erſcheinungen des Mondes, der Sonne und der übrigen

2) Ariſt. Metaphyſ. l. c. 1.

3) Ariſtotel. Metaphyſicor. l. c. 1. γιγνεται δ' εκ της μνημης εμπειρια τοις ανθρωποις. αι γαρ πολλαι μνημαι τε αυτε πραγματος, μιας εμπειριας δυναμιν αποτελεσι — γινεται δε ἡ τεχνη, ὁταν εκ πολλων της εμπειριας εννοηματων, καθολε μια γενηται περι των ὁμοιων ὑπολημψις.

4) Metaphyſicor. l. c. 1. ἡ μεν εμπειρια των καθ' ἑκαστα εςι γνωσις· ἡ δε τεχνη των καθολε — οἱ μεν γαρ εμπειροι το ὁτι μεν ισασι, διοτι δ' εκ ισασιν, οἱ δε, το διοτι και την αιτιαν γνωριζεσι,

gen Geſtirne, die man ſich nicht erklären konnte, zur Nachforſchung. Auf die Art erweiterte ſich die Wißbegierde, und der Forſchungsgeiſt umfaßte immer mehrere und höhere Gegenſtände. Eine Wiſſenſchaft, die keinen andern Zweck hat, als das Wiſſen ſelbſt iſt die Philoſophie [5].

Dies iſt alles, was Ariſtoteles über den Begriff der Philoſophie geſagt hat. Im Ganzen iſt er nicht über das Reſultat hinausgegangen, was Plato durch ſein Nachdenken gefunden hatte. Sein Verdienſt fängt mit der genauen Entwickelung des Begriffs der Wiſſenſchaft und der Bedingungen einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß an, welche der Gegenſtand ſeiner Logik iſt. Wir entlehnen daraus einige Grundbegriffe und Hauptſätze, um den Begriff der Philoſophie, nicht wie er ihn entwickelt hat, ſondern wie er ſeinem Philoſophiren zum Grunde liegt, aufzuklären. Wiſſen heißt etwas erkennen. Dieſes iſt zweierlei. Man erkennet entweder bloß daß etwas iſt, oder man erkennet, warum etwas iſt. Das letzte iſt die demonſtrative Erkenntniß. Demonſtration iſt ein Schluß aus wahren Prämiſſen, die nichts anderes vorausſetzen, alſo aus den erſten Gründen, aus unmittelbaren Principien, wodurch erkannt wird, daß etwas nicht anders ſeyn kann [6]. Man muß durch die Demonſtra-

5) Metaphyſicor. l. c. 2. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν — ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν. Plato Theaetet. S. 76.

6) Analyticor. poſterior. l. c. 2. ἐπίστασθαι οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, — ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστί, ὅτι ἐκείνα αἰτία

ſtatrion als ſolche d. i. nothwendig erkennen. Daher müſſen die Prämiſſen nothwendig ſeyn, und die Concluſion muß nothwendig erfolgen. Nothwendig iſt aber nur das Allgemeine. Denn was dem ganzen Subjectbegriffe, nicht dieſem oder jenem ſondern allen Objecten, die unter der Sphäre des Begriffs enthalten ſind, und was demſelben durch ſich ſelbſt und an ſich (abſolut) zukommt, das kommt ihm allgemein und nothwendig zu [7]). Die Principien der Demonſtration ſind alſo das Allgemeine, und das Object derſelben iſt ebenfalls nur das Allgemeine oder Nothwendige [8]).

Da aber jede Demonſtration etwas Bekannteres vorausſetzt, aus welchem der Schlußſatz bewieſen werden muß, die Principien aber nicht bewieſen werden können, ſo muß es außer der demonſtativen Erkenntniß noch eine unmittelbare Erkentniß geben, durch welche wir uns der Principien aller Demonſtration bewußt wer-

τια εϛι, και μη ενδεχεϛθαι τϛτ' αλλως εχειν — αναγκη και την αποδεικτικην επιϛημην εξ αληθων τ' ειναι και πρωτων, και αμεϛων, και γνωριμωτερων, και προτερων, και αιτιων τϛ συμπεραιματος.

7) Analyticor. poſterior. l. c. 2. c. 4. επει δ' αδυνατον αλλως εχειν, ἁ εϛιν επιϛημη ἁπλως, αναγκαιον αν ειη το επιϛητον το κατα την αποδεικτικην επιϛημην· αποδεικτικη δ' εϛιν ἡν εχομεν τῳ εχειν αποδειξιν. εξ αναγκαιων αρα ϛυλλογιϛμος εϛιν ἡ αποδειξις — καθολϛ δε λεγω ὁ αν κατα παντος τε ὑπαρχῃ και καθ' αὑτο και ἡ αυτο. Φανερον αρα, ὁτι ὁϛα καθολϛ, εξ αναγκης ὑπαρχει τοις πραγμαϛι.

8) Analyt. poſterior. l. c. 6. 8.

werden [9]). Eine ſolche unmittelbare Erkenntniß iſt nun die Erfahrung; durch ſie erkennt man die ſinnlichen Gegenſtände ohne weitere Gründe, daß etwas iſt, aber nicht warum es iſt. Daraus entſpringt aber keine demonſtrative Erkenntniß. Denn die Erfahrung lehrt nur das Individuelle, was in einem beſtimmten Raume in einer beſtimmten Zeit iſt; demonſtrirt kann aber nur das Allgemeine werden [10]). Indeſſen iſt doch die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß dem Stoffe nach. Aus ihr entſpringt die Erkenntniß des Einzelnen, Individuellen, wie des Allgemeinen; alle Wiſſenſchaften erhalten aus ihr ihren Stoff. Alſo müſſen ſich aus ihr auch die unmittelbaren Sätze ableiten laſſen, welche bei Wiſſenſchaften zu Principien dienen [11]). Man empfindet zwar das Einzelne, aber der Sinn iſt unmittelbar auch das Vermögen das Allgemeine wahrzunehmen. Denn in dem Sinnlichen iſt auch das Denkbare enthalten [12]). Wenn alſo ſinnliche Vorſtellungen durch das Ge-

9) Analyt. poſterior. l. c. 3. ἡμεις δε φαμεν κτε πασαν επιϛημην αποδεικτικην ειναι· αλλα την των αμεσων αναποδεικτον. Vergl. c. 1. 2.

10) Analyt. poſterior. I. c. 31. κδε δι' αιϛθησεως εϛιν επιϛασθαι. ει γαρ και εϛιν ἡ αιϛθησις τε τοιδε και μη τδε τινος· αλλ' αιϛθανεϛθαι γε αναγκαιον το δε τι και πε και νυν. το δε καθολε και επι πασιν αδυνατον αιϛθανεϛθαι· ε γαρ τοδε, κδε τυν· ε γαρ αν ην καθολε· το γαρ αει και πανταχε καθολε φαμεν ειναι.

11) Analyt. prior. l. c. 30. δια τας μεν αρχας τας περι ἑκαϛον, εμπειριας εϛι παραδοναι.

12) Analyt. poſterior. II. c. 19. και γαρ αιϛθανεται μεν το καθεκαϛον· ἡ δ' αιϛθησις τε καθολε

Gedächtniß fixiret, wenn mehrere Vorstellungen desselben oder eines ähnlichen Gegenstandes in die Seele gelangen, so bildet sich ein Begriff, welcher das Allgemeine, die Form des Gegenstandes in sich faßt. Eben daher läßt sich auch durch Induction das Allgemeine deutlich machen [13]). Hieraus bildet der Verstand Sätze, deren Wahrheit ohne Vermittelung eines andern Begriffs eingesehen wird, und daher als Sätze von unmittelbarer Evidenz zu Principien in den Wissenschaften dienen [14]).

Daß die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntniß sey, ist ein Hauptpunct in der Aristotelischen Philosophie. Aber vergeblich siehet man sich nach einem Beweise eines so wichtigen Satzes in den Schriften des Stagiriten um. Indessen läßt es sich von einem solchen Denker nicht wohl denken, daß er einen Fundamentalsatz seiner Philosophie so aufs gerathewohl ohne alle Gründe sollte angenommen haben. Nur sind diese Gründe nicht so leicht zu finden, eben weil er sie nicht selbst entwickelt hat. Irren wir uns nicht, so sind es dieselben

εςι. de anima III. c. 8. επει δε ουδε πραγμα ουδεν εςι παρα τα μεγεθη, ὡς δοκει, τα αιςθητα κεχωριςμενον, εν τοις ειδεσι τοις αιςθητοις τα νοητα εςι, ταδε εν αφαιρεσει λεγομενα και ὁσα των αιςθητων, ἑξεις και παθη.

13) Analyt. posterior. II. c. 19.

14) Analyt. posterior. I. c. 18. φανερον δε και ὁτι, ει τις αιςθησις εκλελοιπεν, αναγκη και επιςημην τινα εκλελοιπεναι, ἡν αδυνατον λαβειν, ειπερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εςι ἡ δ' ἡ μεν αποδειξις εκ των καθολου· ἡ δ' επαγωγη, εκ των κατα μερος· αδυνατον δε τα καθολου θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

ſelben Gründe, die ihn zu Verwerfung der Ideen ſeines Lehrers, und zur Annahme jenes Satzes beſtimmten, und wir müſſen alſo jenen nachforſchen, um dieſe zu finden.

Ungeachtet Ariſtoteles mit dem Plato darin übereinſtimmte, daß ohne höhere Begriffe (das Allgemeine) keine Erkenntniß und Wiſſenſchaft möglich ſey [15]), ſo wich er doch von demſelben in Anſehung des Urſprungs der Ideen ab, zu welcher Abweichung ſelbſt Plato größtentheils durch vernachläßigte genauere Beſtimmung derjenigen Begriffe, welche einen höhern Urſprung als Erfahrung haben, veranlaßt hatte. Da er unter den Ideen ohne Unterſcheidung des Empiriſchen und Nichtempiriſchen, Begriffe verſtand, welche die allgemeinen Gattungsmerkmale der Objecte enthalten; ſo mußte dem Ariſtoteles, deſſen Scharfſinn den Urſprung mehrerer dieſer Begriffe durch Abſtraction entdeckt hatte, jene überſinnliche Ableitung dieſer Begriffe verdächtig werden. Was brauchte es zur Erklärung des Begriffs Menſch, Thier u. ſ. w. eines überſinnlichen Urſprungs, wenn ſie auf einem natürlichen Wege abgeleitet werden konnten?

Hierzu geſellten ſich noch mehrere Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, welche einen Philoſophen von der Denkungsart, als Ariſtoteles, gegen die Ideenlehre einnehmen mußten. Denn erſtlich zugegeben, daß dieſes angeborne Begriffe ſind, und daß es eine angeborne Erkenntniß giebt, wie läßt es ſich erklären, daß uns das Bewußtſeyn nichts davon ſaget, und daß wir die Erkenntniß aller Dinge bey uns herumtragen, ohne daß wir es wiſſen [16]). Zweitens. Wie läßt es ſich denken, daß

15) Metaphyſicor. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολα, ουκ εστιν επιζημην λαβειν.

16) Metaphyſicor. I. c. 7. αλλα μην και ει τυγχανει συμφυτος ουσα, θαυμαζον, πως λανθανομεν εχοντες την κρατιζην των επιστημων.

daß einem Menſchen die Erkenntniß aller Dinge angeboren ſey? Es müßte dann Einer auch eine Erkenntniß von der Anſchauung und den Gegenſtänden derſelben, von aller Empfindung haben, welches nicht möglich iſt. Oder wie iſt es möglich, die Principe aller Dinge in den Ideen zu beſitzen, z. B. von dem Wirken und Leiden, die doch nur in Subſtanzen gegründet ſeyn können [17]). Drittens. Dieſe Ideen ſind auch zu nichts in der Naturwiſſenſchaft zu gebrauchen. Sie dienen zu keiner Erklärung einer Erſcheinung. Denn ſie enthalten weder den Grund von der Bewegung, noch von der Ruhe der Naturgegenſtände [18]). Dieſes mag wohl hauptſächlich den Ariſtoteles gegen die Ideen eingenommen haben. Allenthalben war ſein Blick auf die Natur gerichtet, und nur das ſchien ihm der Aufmerkſamkeit würdig, was als Erklärungsgrund der Natur dienen konnte

17) Metaphyſicor. I. c. 7. ετι δε ων εσιν αισθησις, ταυτα πως αν τις μη εχων, την αισθησιν γνοιη, καιτοι εδει, ει γε παντων ταυτα στοιχεια εσιν, εξ ων ωσπερ αι συνθετοι φωναι εισιν εκ των στοιχειων — ολως τε το των οντων ζητειν στοιχεια, μη διελοντας πολλαχως λεγομενων, αδυνατον ευρειν, αλλως τε και τκτον τον τροπον ζητουντας εξ οιων εσι στοιχειων· εκ τινων γαρ το τ' οιειν η πασχειν η το ευθυ, εκ εσι δηπου λαβειν, αλλ' ωσπερ εσι των ασιων μονον ενδεχεται.

18) Metaphyſicor. I. c. 7. παντων δε μαλιστα διαπορησειεν αν τις τι ποτε συμβαλλεται τα ειδη τοις αϊδιοις των αισθητων, η τοις γιγνομενοις καὶ ταις φθειρομενοις. ουτε γαρ κινησεως, ουτε μεταβολης ουδεμιας εσιν αιτια αυτοις. αλλα μην ουδε προς την επιστημην ουδεν βοηθει των αλλων — ολη γαρ ἡ περι φυσεως ανηρηται σκεψις.

konnte. Endlich war auch die Uneinigkeit unter den Anhängern der Ideen in den Augen des Ariſtoteles kein unwichtiger Grund gegen ſie. Eine Behauptung, die auf ſo vielerlei Weiſe gedeutet werden könne, die ſo vielerlei Hypotheſen, Erklärungsverſuche und Accommodationen nach andern Philoſophemen erlaube oder erfodere, meynte er, könne nicht Wahrheit ſeyn [19]).

Uebrigens iſt auch bei dieſen Einwürfen ſchon unverkennbar, daß Ariſtoteles die Ideenlehre ſeines Lehrers nicht ganz richtig gefaßt hatte. So ſetzt er voraus, daß Plato gelehrt habe, den Menſchen wären die Ideen nicht nur angeboren, ſondern ſie kämen auch mit dem vollen Bewußtſeyn derſelben auf dieſe Welt — eine Mißdeutung, durch welche dem Plato eben ſo ſehr Unrecht geſchiehet, als in neuern Zeiten Leibnitzens Sinn von den angebohrnen Begriffen wider ſein Verſchulden iſt verdrehet worden. Hätte er dieſen Einwurf vorausgeſehen oder vorausſehen können, ſo würde er ſich noch deutlicher, als er gethan hat, erkläret haben, daß die Ideen nichts weiter als Anlagen zu reinen Begriffen der Vernunft ſind, die nur durch die wirkliche Anwendung der Erkenntnißkräfte und vermöge ſinnlicher Vorſtellungen zum deutlichen Bewußtſeyn gebracht werden können [20]). Da nun Ariſtoteles in dem einen Puncte, in welchem doch Plato ſich ſo deutlich erklärt hat, daß keine Mißdeutung ſtatt finden konnte, die Ideen nicht verſtanden hat, ſo darf man ſich um ſo weniger wundern, daß er in andern mehr verwickelten Rückſichten Platos Lehre von den Ideen einen ganz andern Sinn beygelegt hat, wenn man vorausſetzt, daß ſein Denken auf ganz andern Geſichtspuncten beruhete, nach welchen es ihm nicht ſo leicht wurde, in den eigenthümlichen Geiſt dieſes Philoſophems einzudringen. Alle ſeine übrigen Einwür-

19) Metaphyſicor. XII. c. 4. 9.

20) Plato Phaedo. S. 171-173.

würfe, welche wir nicht weitläufiger anzuführen brauchen, gehen dahin, daß Plato ſehr Unrecht habe, daß er die Ideen trenne, das iſt, wie er ſich erklärt, daß er überſinnliche Subſtanzen annehme, welche den Ideen entſprechen [21]). Daß dieſes Plato gethan habe, iſt, wie wir ſchon gezeigt haben, nicht einmal erweislich, widerſpricht vielmehr allem dem, was wir von des Plato Philoſophie aus ſeinen eigenen Schriften wiſſen; ja wenn wir recht ſehen, widerſpricht es ſelbſt dem, was Ariſtoteles uns an einem andern Orte von den Ideen ſagt, daß ſie nach dem Sinne des Plato an keinem Orte, alſo nirgends ſind, das heißt, keine Subſtanz haben [22]). Im Grunde ſagt auch dieſer ganze Tadel nichts anders als: Plato leugnet, daß die Ideen aus der Erfahrung durch Abſtraction von den Sinnengegenſtänden entſpringen, welches Ariſtoteles Behauptung war, und welche mit ſeiner ganzen Denkungsart und der Richtung ſeines Forſchungsgeiſtes freilich weit beſſer übereinſtimmte, als die Ideenlehre. Darin liegt auch zuletzt der Hauptgrund ſeines Syſtems.

21) Ariſtoteles Metaphyſ. XII. c. 9. αυτο μεν γαρ των καθολκ, κκ εξιν επιζημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εξιν. διδ' ως αναγκαιον, ειπερ εσονται τινες κσιαι παρα τας αιζθητκς και ρεκσας, χωριζας ειναι, αλλας μεν κκ ειχον, ταυτας δε τας καθολκ λεγομενας εξεθεσαν. ωζτε συμβαινει σχεδον τας αυτας Φυσεις ειναι τας καθολκ και τας καθεκαστον. αὐτη μεν κν αυτη καθ' αὐτην ειη τις αν δυσχερεια των ειρημενων,

22) Phyſicor. III. c. 4. Πλατων δε, εξω μεν [χρανκ] κδεν ειναι σωμα, κδε τας ιδεας, δια το μηδε πκ ειναι αυτας.

Einem Kopf, wie Ariſtoteles, der alles aus Naturprincipien zu erklären ſuchte, mußte natürlich die Ideenlehre, welche nicht vollſtändig bewieſen, auch noch mehrerer Hülfshypotheſen bedürftig war, nur Mißbehagen machen; dahingegen der Empirismus, nach welchem ſich bei dem erſten Anblicke alles natürlich erklären läßt, ihm völlig behagte. Wenn man die Sache unpartheiiſch betrachtet, ſo findet man, daß beide Recht, und beide Unrecht hatten. In der menſchlichen Erkenntniß kommen Begriffe von zweierlei Art vor, einige ſind aus der Erfahrung genommen, andere haben eine andere Quelle. Ariſtoteles und Plato irrten beide, daß ſie das Wahre, was in ihren Behauptungen lag, zu einſeitig und allgemein nahmen Es giebt Ideen, das iſt, reine Vernunftbegriffe; aber nicht alle Vernunftbegriffe ſind deswegen Ideen; denn die Vernunft kann bei Begriffen, welche der Verſtand aus der Erfahrung gezogen hat, von allen beſchränkenden Bedingungen der ſinnlichen Wahrnehmung abſtrahiren, oder ſie allgemein machen. Dieſes mußte freilich dem Ariſtoteles auffallen, aber es war eben ſo einſeitig, wenn er darum, weil einige für nicht empiriſch gehaltene Begriffe empiriſch ſind, nun alle Begriffe und Erkenntniſſe für empiriſch erklärt Und wenn man auf die Beweiſe ſiehet, ſo iſt der Empirismus des Ariſtoteles nicht beſſer begründet, als der Rationalismus des Plato. Ariſtoteles ſtützt ſich auf den Erfahrungsbeweis von gewiſſen durch Abſtraction gebildeten Begriffen, bei dem er aber ohne Beweis vorausſetzt, daß, was von einigen wahr iſt, von allen gilt.

Indeſſen darf man beiden Philoſophen dieſes Verſehen nicht ſo hoch anrechnen. Beide waren auf der Spur der Wahrheit; daß ſie dieſe nicht ganz rein und beſtimmt auffaßten, war mehr die Schuld ihres Zeitalters als ihres philoſophiſchen Geiſtes. Sie hätten von einer kritiſchen Unterſuchung des Erkenntnißvermögens ausgehen müſſen, wenn ſie mit Vermeidung alles Einſeitigen und Uebertriebe-

nen

nen die Erkenntnisse in Ansehung ihres Ursprungs richtig unterscheiden sollten. Diese Untersuchungen aber waren noch nicht vorbereitet, und eben solche einseitige Hypothesen und Theorien und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten nebst den Angriffen der Skeptiker mußten erst den Weg dazu bahnen. Diejenigen Schriftsteller, welche dem Aristoteles das Verdienst beilegen, das Erkenntnißvermögen zuerst kritisch erwogen zu haben, sind aus Vorliebe zu freigebig gegen diesen übrigens großen und verdienstvollen Mann. Sie überlegen nicht, daß sie, indem sie sich vorzüglich auf seine Schrift von der Seele berufen, um ihre Behauptung zu unterstützen, gerade den Beweis gegen sich selbst führen. Denn sein Empirismus ist, nicht das Resultat seiner Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen, sondern diese setzen jenen schon voraus, und gründen sich auf ihn. Dieses Buch beschließt seine Speculationen, und er sucht in demselben die Physiologie des menschlichen Verstandes den Grundsätzen des Empirismus anzupassen.

Die Erfahrung und Geschichte ist also die Quelle, woraus alle Erkenntnisse dem Stoffe, obgleich nicht der Form nach, entspringen. Denn damit daraus wissenschaftliche Erkenntniß werde, muß die Bearbeitung des Verstandes oder das Denken hinzukommen [23]). Durch die öftere Wiederholung der

23) Analyticor. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαστον, εμπειριας εστι παραδοναι — ληφθεντων γαρ ἱκανως των φαινομενων, ὁ-τως ἑυρεθησαν αἱ αστρολογικαι αποδειξεις. — ει γαρ μηδεν κατα την ἱστοριαν παραλειφθειη των αληθως ὑπαρχοντων τοις πραγματιν, ἑξομεν περι παντος, ὁ μεν εστι αποδειξις, ταυτην ἑυρειν και αποδεικνυναι.

ſinnlichen Vorſtellungen einerlei Art, und durch die Aufbewahrung derſelben in dem Gedächtniß ſondert ſich das Formelle und das Allgemeine von dem Beſondern ab; es entſtehen Begriffe. Das Vermögen dieſelben aufzunehmen iſt das Denkvermögen (der leidende Verſtand νους παθητικος, πασχων). Das wirkliche Denken beſtehet in dem Verbinden der Begriffe oder dem Urtheilen (thätiger Verſtand ποιων νους) [24]). Die Vernunft bildet aus dem Stoff, welchen die Erfahrung liefert, durch Induktion allgemeine Begriffe, und leitet durch Schlüſſe aus höhern Begriffen niedere ab. Auf jenem Wege findet ſie die Principien der Wiſſenſchaft; auf dieſem bringt ſie wirklich wiſſenſchaftliche Erkenntniß zu Stande [25]).

Es erhellet daraus, daß die Logik nach dieſer Anſicht wirklich das Organon für den wiſſenſchaftlichen Gebrauch iſt. Nicht als wenn die Logik ſelbſt wiſſenſchaftliche Kenntniß hervorbringen könnte, ſondern weil nach ihren Regeln aus dem gegebenen Stoff Schlüſſe abgeleitet, und dieſe Principien untergeordnet werden. Ohne Schlüſſe giebt es keine wiſſenſchaftliche Erkenntniß; aber ohne Erfahrung, ohne etwas Gegebenes ſind keine Schlüſſe möglich. Die Logik iſt das Organon der Wiſſenſchaften nur unter der Bedingung, daß ihr der Stoff zur Wiſſenſchaft gegeben ſey.

Der erſte Grundſatz der Philoſophie, ſo wie aller Wiſſenſchaft, iſt der Satz des Widerſpruchs, es iſt unmög-

24) de anima III. c. 5. 6.

25) Analyticor. poſterior. I. c. 18. επερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εστι ή δ' (δη) ή μεν αποδειξις εκ των καθολε· ή δ' επαγωγη εκ των κατα μερος· αδυνατον δε, τα καθολε θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

möglich, daß daſſelbe zugleich bejahet und verneinet werde, oder daß ein und daſſelbe ſey oder nicht ſey. Denn dieſer Satz läßt ſich nicht beweiſen, und bedarf keines Beweiſes, er iſt alſo der erſte Grundſatz, ein Axiom, welches allen Schlüſſen zum Grunde liegt [26]). Ariſtoteles erkläret ſich nicht darüber, ob er dieſen Grundſatz für ein urſprüngliches Geſetz des Verſtandes halte, oder ob es vielmehr in den Dingen gegründet, und wie alle Begriffe durch Beobachtung und Abſtraction aus der Erfahrung genommen ſey. So viel ſiehet man wohl, daß er ihm objective Gültigkeit einräumt und einräumen muß, und daher auch als ein Geſetz des ſinnlichen Vorſtellens betrachtet. Uebrigens aber erkennet er richtig, daß dieſer Grundſatz nur formel iſt, und daß aus ihm ſelbſt nichts weiter gefolgert werden kann, obgleich alle Schlüſſe aus dem Gegebenen nur allein nach dieſem Princip von ſtatten gehen [27]).

Dieſe beiden Grundſätze ſind die Grundpfeiler des philoſophiſchen Syſtems des Ariſtoteles, und er hat ſich dadurch das Verdienſt erworben, theils den Begriff der Wiſſenſchaft näher entwickelt, theils das Fundament des

26) Melaphyſicor. IV. c. 3. το γαρ αυτο αμα υπαρχειν και μη υπαρχειν, αδυνατον τω αυτω κατα το αυτο — αυτη απασων εστι βεβαιοτατη των αρχων — διο παντες αποδεικνυντες, εις ταυτην αναγκαιν εσχατην δοξαν· Φυσει γαρ αρχη και των αλλων αξιωματων αυτη παντων. c. 4.

27) Der Grundſatz des Widerſpruchs iſt ein, allen Wiſſenſchaften gemeiner Grundſatz; nun ſagt er Analyt. poſter. I. c. 11. κοινα δε λεγω, οις χρωνται, ως εκ τινων αποδεικνυντες· αλλ' α περι ων δεικνυσιν, και ο δεικνυσι.

Empirismus, wenn es als ein haltbares Syſtem beſtehen ſollte, näher beſtimmt zu haben. Er hat dieſes ſo weit gethan, als es ihm nach der damaligen Anſicht möglich war. Die Hauptfrage, wie iſt ein ſtrengwiſſenſchaftliches Syſtem möglich, wie laſſen ſich Erkenntniſſe denken, welchen abſolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommt, konnte damals nur leiſe berühret werden. Plato hatte dieſes Problem zwar ſchon vor Augen gehabt, aber es in ſeiner Allgemeinheit ſich nicht vorgeſtellt. Die Auflöſung befriedigte daher nicht. An die Stelle des ſeinen von der Erfahrung unabhängigen Wiſſens, welches Plato auf eine hyperphyſiſche Weiſe ableitete, ſetzte Ariſtoteles das empiriſche, auf den Grundſatz des Widerſpruchs gegründete Syſtem. Was ihn vorzüglich täuſchte, daß er das Problem vollkommen aufgelöſt zu haben glaubte, war die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche die analytiſchen Sätze begleitet. Wenn man bei dieſen ſtehen bleibt, ohne auf ihren Urſprung zu ſehen, ſo ſcheint freilich nichts weiter zum Wiſſen erforderlich zu ſeyn, als die Entwickelung der Begriffe. Da aber dieſe dennoch keine andern Sätze geben kann, als welche, wiewohl noch unentwickelt, in dem Begriffe, der zergliedert wird, liegen, ſo dienet die Analyſe doch im Grunde zu weiter nichts, als um ſich des Inhalts eines Begriffes deutlich bewußt zu werden, das iſt, um die Erkenntniß ihrer Form nach zu vervollkommen. Sobald man aber über den Begriff hinausgehet, und die Erkenntniß des Objects erweitern will, ſo kommt man auf dieſem Wege keinen Schritt weiter, ſondern man muß ſich an die Erfahrung halten. Dieſes hat auch Ariſtoteles ſehr wohl eingeſehen, indem er alle materialen Grundſätze aus der Erfahrung ableitet. Aber nun entſteht die große, unauflösbare Schwierigkeit, wie wiſſenſchaftliche Erkenntniß, deren

Cha-

Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt, entſpringen kann, wenn es keine andere Quelle der Erkenntniß giebt, als die Erfahrung, oder mit andern Worten, wie durch Induction Principien entſtehen können, da jene nur von individuellen und beſonderen Sätzen ausgehet, und wenn ſie auch noch ſo weit getrieben wird, doch nur erweiſen kann, daß in den bisher bekannten Fällen etwas iſt, oder nicht iſt, aber nicht daß es durchaus und in allen Fällen ſeyn müſſe; dieſes Problem, von deſſen Auflöſung die Möglichkeit der Wiſſenſchaft und überhaupt aller Erkenntniß abhängt, übergehet Ariſtoteles gänzlich mit Stillſchweigen. Und in der That konnte dieſer wichtige Punct damals noch nicht zur Sprache kommen, ſo lange die Vernunft noch nicht alle mögliche Verſuche gemacht hatte, und durch den Skepticismus, der alle Syſteme unhaltbar fand, auf die Frage geleitet wurde: wie iſt die Wiſſenſchaft a priori möglich?

Eine Folge aus dieſen Grundſätzen iſt die Beſchränkung des Gebiets der Erkenntniß auf die Sinnenwelt. Es giebt keine andere Objecte, als welche uns die Wahrnehmung anweiſet. Es iſt eben ſo ungereimt, wirkliche Dinge auſſer der Sinnenwelt anzunehmen, als von überſinnlichen Subſtanzen zu träumen, welche mit denen in der Erfahrungswelt identiſch oder analog ſeyn ſollen [28]). Die Gegenſtände der Erfahrungswelt ſind indeß von zweierlei Art, nehmlich veränderlich und unveränderlich, und Ariſto

28) Metaphyſicor. III. c. 2. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, κενος ηττον ατοπον το φαναι μεν ειναι τινας φυσεις παρα τας εν τω κοσμω, ταυτας δε ιτας αυτας φαναι τοις αισθητοις· πλην ὁτι τα μεν αϊδια, τα δε φθαρτα.

ſtoteles theilet daher die Erfahrungswelt in die ſublunariſche, in welcher die veränderlichen, und die ſuperlunariſche oder himmliſche, in welcher die unveränderlichen vorkommen [29]). Wenn Ariſtoteles conſequent war, ſo konnte er gar nicht von unveränderlichen Objecten ſprechen, denn ſo weit die Erfahrung reicht, kommen nur Gegenſtände vor, die in Raum und Zeit veränderlich ſind. Man ſiehet aber leicht, was ihn zu dieſer Inconſequenz verleitete. Sein dem Platoniſchen entgegengeſetztes Syſtem machte es nothwendig, die Scheidewand aufzuheben, welche Plato zwiſchen der Sinnen und Verſtandeswelt gemacht hatte, und nur allein die Wirklichkeit der Sinnenobjecte anzunehmen. Auf der andern Seite aber fühlte er nicht weniger als ſein Lehrer das Bedürfniß der Vernunft, in dem Abſoluten das Ziel ihres Nachforſchens zu erreichen, und er ſchloß mit dieſem von dem Bedingten, was gegeben iſt, auf das Vorhandenſeyn des Unbedingten. Allein er unterſcheidet ſich dadurch vom Plato, daß er das Abſolute nicht auſſer der Welt, wie dieſer, ſondern es innerhalb der Welt ſuchet. Die Eintheilung der Dinge in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα) weicht nur in Worten von der Platoniſchen in Sinnenweſen und Verſtandesweſen ab. Aber beide Weſen machen den Inbegriff der Welt aus, und ſind nur durch verſchiedene Regionen von einander getrennt. Das Irdiſche und Vergängliche iſt unter dem Monde, das Ewige, Unveränderliche am Himmel.

Aber wie gelangt der menſchliche Geiſt zur Erkenntniß dieſer nichtſinnlichen Weſen? Wo-

29) Metaphyſicor. IV. c. 5. ἡ γαρ περι ἡμας τε αισθητε τοπος, εν φθορᾳ και γενεσει διατελει μονος ων. αλλ' ουδεν ὡς ειπειν, μοριον τε παντος ἐστι.

Woher nimmt er den Stoff zur Erkenntniß derſelben? Aus der Sinnlichkeit? Dieſes kann nicht möglich ſeyn, da durch die Sinne nach ſeiner Erklärung nur das Veränderliche erkannt wird, und ſelbſt aus den ſinnlichen Vorſtellungen allein nie Wiſſenſchaft entſpringt. Oder etwa aus den durch die Sinnlichkeit vermittelten Begriffen? Aus dieſen kann aber doch nichts anders als die Erkenntniß der Gegenſtände hervorgehen, welche in dem Kreiſe ſinnlicher Wahrnehmung liegen. Oder endlich aus reinen Begriffen? Dieſe nimmt Ariſtoteles nicht an, und wenn er ſie anerkennte, ſo würde er auf einer andern Seite gegen ſein Syſtem anſtoßen, nach welchem durch die Sinne zwar nicht, aber doch nicht ohne Sinne Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich iſt. Wenn dem Menſchen ein Sinn fehlt, ſagt er, ſo fehlt ihm auch ein Zweig der Erkenntniß der Objecte. Dieſe hängt alſo nothwendig von den Sinnen ab [30]). Zwar ſagt er, durch die ſinnlichen Vorſtellungen wird zugleich dem Verſtande der Stoff zu Begriffen gegeben, aus welchen das Erkennen und Wiſſen von dem objectiven Seyn des Gegenſtandes entſteht. Aber wie läßt ſich auf dieſem Wege nur die geringſte Möglichkeit begreifen, zur Erkenntniß des objectiven Seyns des abſoluten überſinnlichen Weſens zu gelangen?

Aus allem dieſem müſſen wir das Reſultat ziehen, daß Ariſtoteles zwar zuerſt den Empirismus nach ſeinen Hauptgrundſätzen deutlicher angegeben, aber keines weges eine tiefere Prüfung derſelben angeſtellt hat. Daher iſt es kein Wunder, daß ihm die Widerſprüche, welche von dem Empirismus unzertrennlich ſind, die Schwierigkeiten, welche ihn wie jedes dogmatiſche Syſtem drücken, ſelbſt verborgen blieben. Eine Reviſion ſeines eignen Syſtems, eine ſtrengere Vergleichung ſeines Verfahrens in demſelben mit jenen Grundſätzen, hätte ihm ſehr bald theils Mangel an

30) Analyt. poſterior. I, c. 31. c. 18.

an Conſequenz, theils die Unzulänglichkeit der Principien in das Licht ſetzen müſſen. So behauptet er, daß die Exiſtenz keiner Subſtanz demonſtrirt werden kann, ſondern ſie würde vorausgeſetzt, oder müſſe durch die Wahrnehmung gegeben werden [31]). Wie läßt ſich nun nach dieſer Vorausſetzung die Exiſtenz des nothwendigen Weſens erkennen? Gleichwohl verſucht er einen demonſtrativen Beweis der ſelben zu geben. Und wie kam er zu dem Satze: daß das wirkende Object eher iſt als das leidende, und daß daher die Objecte, welche den Empfindungen zum Grunde liegen, exiſtiren würden, auch wenn es keine Empfindung gäbe [32]).

Da er bei ſeinem Begriff von Wiſſenſchaft vorzüglich nur auf die logiſche Bündigkeit der Schlüſſe aus Principien Rückſicht nimmt, dabei aber theils die objective Realität, theils die Beſchaffenheit des Objects der Wiſ-

31) Metaphyſicor. XI. c. 7. των δε λεχθεισων επιζημων ενεζηλαβεσα πως το τι εζιν εν ενεζω γενει πειρεται δεικνυναι τα λοιπα μαλακωτερον η ακριβεζερον. λαμβανεσι δε το το τι εζιν, αι μεν, δια αιζθησεως, αι δε υποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ότι της ουσιας και του τι εζιν ουκ εζιν αποδειξις.

32) Metaphyſicor. V. c. 5. το μεν ουν μητε τα αιζθητα ειναι, μητε τα αιζθηματα, ισως αληθες. τα γαρ αιζθανομενα παθος τουτο εζι· το δε τα υποκειμενα μη ειναι, ά ποιει την αιζθηζιν, και ανευ αιζθησεως, αδυνατον. ου γαρ δη ήγ' αιζθησις αυτη εαυτης εζιν, αλλ' εζι τι έτερον παρα την αιζθηζιν, ό αναγκη προτερον ειναι της αιζθησεως. το γαρ κινουν του κινουμενου Φυζει προτερον εζι.

Wissenschaft als gegeben voraussetzt, und voraussetzen muß; da er ferner die Vernunft als das Vermögen der Principien betrachtet, welchem aber der Stoff dazu durch die Sinnlichkeit dargeboten wird, so ging er in keine weitere Untersuchung über die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß ein, und so mußte ihm der wahre Ursprung der Grundsätze der Erkenntniß verborgen bleiben.

Aristoteles konnte auch auf diesem Standpuncte nicht auf den Gedanken gerathen, das Erkenntnißvermögen seiner Form nach zu untersuchen, die reinen Erkenntnisse vollständig aufzusuchen, und die Grenzen zu bestimmen, welche der menschliche Verstand nicht überschreiten darf. Diese ganze Untersuchung lag außer seiner Sphäre. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß in den Schriften des Aristoteles manche glückliche Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens vorkommen; allein es sind nur zufällige Bemerkungen, die sich ihm bei Gelegenheit anderer Untersuchungen aufdrangen, aber nicht das Resultat einer absichtlich angestellten Erforschung des Erkenntnißvermögens. Daher haben sie auch weiter keine Folgen auf sein System. Er gehet über sie hinweg, ohne weitere Untersuchung anzustellen, zu welchen sie auffoderten, so sehr er auch fühlt, daß etwas mehr hinter ihnen verborgen liege [33]). Wenn dabei

33) Eine von diesen merkwürdigen Stellen ist de memoria c. 1. επει δε περι Φαντασιας ειρηται προτερον εν τοις περι ψυχης, και ὁ τι νοειν ȣκ εςιν ανευ Φανταςματος, συμβαινει γαρ το αυτο παθος εν τῳ νοειν, ὁπερ καὶ εν τῳ διαγραφειν. εκει τε γαρ ȣδεν προςχρωμενοι τῳ το ποσον ὡρισμενον ειναι τȣ τριγωνȣ, ὁμως γραφομεν ὡρισμενον κατα το ποσον· και ὁ νοων ὡσαυτως, κἀν μη νοῃ ποσον, εν οφθαλμοις μεν τιθησι ποσον, νοει δε ȣχ ἡ ποσον. αν δ' ἡ φυσις ῃ των ποσων, αοριςον δε, τιθη-

bei auf der einen Seite wohl zu beherzigen iſt, daß ſolche Bemerkungen in ſpäter geſchriebenen Schriften vorkommen, und es daher unbillig wäre zu fordern, daß ſie den Philoſophen zu einer Reviſion ſeines ganzen Syſtems hätten veranlaſſen ſollen, ſo beſtätiget dieſes aber auf der andern Seite auch wieder unſere Behauptung, daß Ariſtoteles von einer Kritik des Erkenntnißvermögens weder ausgegangen, noch auf ſie durch ſein Nachdenken fortgeführt worden iſt [34]).

Was die Eintheilung der Philoſophie in ihre wiſſenſchaftlichen Theile betrifft, ſo findet man freilich, daß Ariſtoteles weiter gekommen iſt, als ſein Lehrer; indeſſen hat er ſich doch noch nicht das Verdienſt einer ſyſtematiſchen Abtheilung erworben. Die Theile, welche Plato zwar berührte, und von einander unterſchied, hat Ariſtoteles deutlicher beſtimmt, und in ſchärferen Umriſſen ihre Gegenſtände bezeichnet; aber es fehlt an einem Princip zur ſichern Grenzbeſtimmung der einzelnen Wiſſenſchaften. Von einer andern Seite verliert ſogar Ariſtoteles in Vergleichung

φησι μεν ποσον ωρισμενον, νοει δε ἡ ποσον μονον; δια τινα μεν αιτιαν, και συδεχεται νοειν καθ' ανευ συνεχους, καθ' ανευ χρονου, τα μη εν χρονῳ οντα, αλλος λογος.

34) Buhle in ſeinem Lehrbuch der Geſch. der Philoſophie 2. B. S. 375. behauptet, Ariſtoteles ſey der einzige Philoſoph vor Kant, der Anſprüche auf das Verdienſt hätte, eine eigentliche Kritik des Erkenntnißvermögens unternommen zu haben. Man vergleiche auch die Abhandlung: Was hat die neuere Philoſophie Eigenthümliches in Vergleichung mit der Philoſophie des Alterthums, im Göttingiſchen philoſophiſchen Muſeum 2. B. 1, 2. St.

gleichung mit dem Plato. Wenn dieſer die Philoſophie für Erkenntniß aus reinen Principien der Vernunft erklärt, und darin auf dem rechten Wege war, nur daß er noch kein ſicheres Merkmal ausgemittelt hatte, um reine und empiriſche Erkenntniſſe von einander zu unterſcheiden, ſo wurde Ariſtoteles durch den empiriſchen Standpunct, den er gewählt hatte, genöthiget, allen Unterſchied zwiſchen beiden aufzuheben. Philoſophie begriff dann alle wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe in ſich. Der Gegenſatz zwiſchen empiriſchen Wiſſenſchaften und Philoſophie, hörte auf, und nur die Abſtraction, je nachdem ſie auf einen höhern oder geringern Grad getrieben war, machte einen Unterſchied nicht in der Gattung, ſondern in den Arten der Wiſſenſchaften. Selbſt die mathematiſchen Wiſſenſchaften, welche Plato, aber freilich nach unzureichenden Merkmalen, von der Philoſophie unterſchieden hatte, konnten von dem Ariſtoteles nach ſeiner Anſicht nicht getrennt werden.

Die Eintheilungsgründe, auf welchem die Ariſtoteliſche Eintheilung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften beruhet, ſind theils von dem Gegenſtande, theils von dem Grad der Abſtraction, durch welche ſie zu Stande gebracht werden, hergenommen. Den erſten kannte auch Plato ſchon, der zweite iſt dem Ariſtoteles eigenthümlich.

Daß Ariſtoteles die Philoſophie in den theoretiſchen und practiſchen Theil abgetheilt habe, iſt eine allgemein angenommene Meinung. Indeſſen dürfte es doch ſchwer fallen, eine Stelle anzugeben, wo er dieſe Eintheilung mit ihren Gründen ausdrücklich vorgetragen hat. Denn die Unterſcheidung zwiſchen dem Erkennen und dem Thätigſeyn nach Vorſtellungen theils zu einem von der Thätigkeit verſchiedenem Zwecke (ποιειν) theils ſo, daß die Thätigkeit ihr eigener Zweck iſt (πραττειν) [35]) iſt zwar

35) Metaphyſ. I. c. 1, VI. c. 1. XI. c. 6.

zwar auch zur Schärfung der Aufmerkſamkeit auf die verſchiedenen Thätigkeiten des Geiſtes verdienſtlich, aber nicht zur wiſſenſchaftlichen Scheidung des Gebiets der Philoſophie tauglich, ſo lange die wahren Principien beider noch nicht entdeckt ſind. Bei dem Ariſtoteles iſt der Unterſchied nicht formel, ſondern nur materiel. Nicht darum giebt es eine theoretiſche oder practiſche Philoſophie, weil die Vernunft bei dem Erkennen und bei dem Wollen nach andern Principien verfährt, ſondern weil das Erkennen und Handeln verſchiedene Objecte ſind, und weil das Wiſſen des einen einen andern Zweck hat als das des andern. Das Erkennen iſt nehmlich Zweck an ſich; das was ſich auf das Handeln bezieht, will man nicht um ſein ſelbſt, ſondern um des Handelns willen erkennen [36]). Im Grunde iſt aber kein Unterſchied zwiſchen der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, weil nach ſeiner Anſicht es gar keine reine Vernunfterkenntniſſe giebt, ſondern die Vernunft den Stoff zu ihrer Erkenntniß von gegebnen Objecten empfängt. Die Geſetze des Willens ſind urſprünglich Erfahrungsbegriffe von Objecten des Begehrens, abgezogen von einzelnen Fällen und verallgemeinert, ſo wie dies der Fall mit den Principien der Naturerkenntniß iſt. Ungeachtet daher Ariſtoteles eine theoretiſche, practiſche und techniſche Vernunft oder Vernunftgebrauch annimmt, und darauf die Eintheilung der Wiſſenſchaften gründet, ſo fällt doch dieſer Un-

36) de anima III. c. 10. διαφερει δε τα θεωρητικα (ὁ πρακτικος νους) τω τελει, και ἡ ορεξις ενεκα του πασα. ἡ γαρ ἡ ορεξις αὐτη, αρχη του πρακτικου νου, το δε εσχατον, αρχη της πραξεως — το ορεκτικον γαρ κινει, και δια τουτο ἡ διανοια κινει, ὁτι αρχη αὐτης ἐστι το ορεκτικον.

Unterſchied bei näherer Unterſuchung und Analyſe der Grundbegriffe völlig weg [37]).

Ungeachtet alſo die Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie vorkommt, ſo finden wir doch weiter keine Nachforſchung über das Fundament derſelben. Das Factum bot ſich dem Nachdenken dar, aber die Gründe blieben lange verborgen. Ueberhaupt darf man über Fragen, welche die wiſſenſchaftliche Form der Philoſophie betreffen, beim Ariſtoteles keine Erörterungen ſuchen. Sie waren jetzt noch zu früh, der philoſophiſche Geiſt noch nicht dazu gereift. Daher bleibt unſer Philoſoph bei der ſchon ſeit Plato nach und nach aufgekommenen Trennung der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſtehen, und bemühet ſich bloß die einzelnen Theile beider ſchärfer durch Begriffe zu unterſcheiden.

Eben ſo wenig finden wir etwas über die Logik, als Theil der Philoſophie, und ihre Verbindung mit den übrigen angemerkt; kaum daß er ihrer einigemale im Vorbeigehen erwähnt. Dieſes Stillſchweigen iſt die Urſache von vielen Streitigkeiten geworden, welche in ſpäteren Zeiten über die Frage: ob die Logik als Theil mit zur Philoſophie gehöre, ſind geführt worden.

Die Logik rechnet Ariſtoteles allerdings zur Philoſophie, doch nur als propädeutiſchen Theil [39]). Aber ver-

ge-

37) Metaphyſicor. VI. c. 1. ὡςε ει ἡ ἁπασα διανοια η πρακτικη η ποιητικη η θεωρητικη, ἡ Φυσικη θεωρητικη τις αν ειη.

39) Metaphyſicor. IV. c. 3. λεκτεον δε ποτερον μιας ἡ ἑτερας επιςημης περι ταυτων εν τοις μαθημασι καλουμενων αξιωματων, και περι της ουσιας; Φανερον δη, ὁτι μιας τε και της τε ΦιλοσοΦε και ἡ περι ταυτων ἐςι σκεψις. ἁπασι γαρ ὑπαρχει τοις ουσιν, αλλ' ᾗ γενει τινι χωρις ιδια των αλλων, — ὁσα δ' ἐγχειρουσι των λεγοντων τινες περι της αλη-

gebens ſiehet man ſich nach einer wiſſenſchaftlichen Erörterung des Begriffs dieſer Wiſſenſchaft und ihrer Theile um. Dieſes läßt ſich zum Theil aus den Vermuthungen erklären, welche wir oben über die Folge und Entſtehungsart der einzelnen logiſchen Schriften vorgetragen haben. Indem er auf dem analytiſchen Wege von dem Zuſammengeſetzten zu dem Einfachen fortging, und die logiſchen Grundſätze immer als Heiſcheſätze vorausſetzte, ohne ſie zu deduciren, kam er auf den Gedanken, ob dieſe nicht in einer eignen Diſciplin unterſucht und erörtert werden müßten? Und ob er gleich dieſe Frage an keinem Orte mit Beſtimmtheit unterſucht hat, ſo ſcheint er ſie doch für einen Gegenſtand der erſten Philoſophie, oder der Metaphyſik angeſehen zu haben, welche überhaupt die letzten erkennbaren objectiven Gründe alles deſſen, was iſt, unterſuchen ſoll [39]).

Neben der Logik, welche die Wiſſenſchaft von den Regeln des Wahren oder des Wiſſens lehrt, (Analytik) findet ſich in dem Ariſtoteles noch eine Art von Logik des Wahrſcheinlichen, oder Dialektik. Die Logik iſt das Organon des Philoſophen; die Dialektik iſt die Vorbereitungskunſt des Philoſophen, wodurch er ſich in den Stand ſetzt, apodiktiſch über eine Materie entſcheiden zu können, dadurch daß er lernt, jeden Satz, jede Meinung von allen Seiten zu betrachten, und überlegt, was ſich mit irgend einem Schein der Wahrheit dafür und dagegen ſagen läßt. Sie ſchafft Stoff zum Denken herbei und übt das Nachdenken und Beurtheilen. Sie beſteht theils aus einer Topik oder Heuriſtik, theils aus einer Methode zu disputiren, theils einer Ana

ϑησις, ἐν τροπον δει αποδεχεσϑαι, δι' απαιδευσιαν των αναλυτικων τουτο δρωσι. δει γαρ περι τουτων ἡκειν προεπιςαμενους, αλλα μη ακουοντας ζητειν.

39) Ariſtotel. Metaphyſicor. IV. c. 3. III. c. 1. 2.

Anweiſung zur Entdeckung und Widerlegung falſcher Schlüſſe (Sophiſtik). Die Dialektik gehört alſo nicht eigentlich in die Sphäre der reinen Logik, ſondern gröſtentheils zur angewandten Logik, obgleich Ariſtoteles dieſen Unterſchied noch nicht gemacht, und daher das wiſſenſchaftliche Feld der Logik noch nicht wiſſenſchaftlich abgetheilt hat [39]).

Die theoretiſche Philoſophie theilt Ariſtoteles nach den Objecten und dem Grad von Abſtraction, welche dabei anzuwenden iſt, in die Phyſik, Mathematik und Theologie oder erſte Philoſophie [40]). Die Phyſik hat zum Gegenſtande Natur-

39) Arist. Analyt. prior. I. c. 1. πρωτον ειπειν. περι τι και τινος ἡ σκεψις εστιν· ὁτι περι αποδειξιν και επιστημης αποδεικτικης. Topicorum I. c. 1. ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον ευρειν, ἀφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος προτεθεντος προβληματος ἐξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηδεν ερειμεν ὑπεναντιον. Der Name Logik kommt beim Ariſtoteles nicht vor. Er bedient ſich ſogar des Worts λογικως als gleichbedeutend mit διαλεκτικως. Analyticor. poſterior. I. c. 22. 24. 32. Dialectiſch hat aber bei dem Ariſtoteles nicht eine Bedeutung: zuweilen drückt er dadurch die apagogiſche Beweisart, zuweilen den Verſuch, ohne Erkenntniß einer Sache zu haben, problematiſch über ſie etwas zu beſtimmen, oder ſich zur Erkenntniß derſelben einen Weg zu bahnen, zuweilen über eine Sache aus angenommenen oder wahrſcheinlichen Prämiſſen zu disputiren aus.

40) Arist. Metaph. VI. c. 1. ἡ μεν γαρ Φυσικη, περι αχωριστα μεν, αλλ' ουκ ακινητα· της δε μαθηματικης ενια περι ακινητα μεν, ουκ χωριστα δε ισως, αλλ' ὡς

gegenſtände, d. i. Subſtanzen, welche ſich im Raume bewegen, bei deren Betrachtung man von nichts abſtrahirt [41]). Die Mathematik hat zwar eben dieſe Naturgegenſtände zum Objecte, aber ſie betrachtet ſie nicht als bewegende ſondern als ruhende Körper; ſie abſtrahirt von aller Qualität, z. B. Schwere, Härte, Wärme und Kälte, und ziehet bloß ihre Größe und Ausdehnung in Betrachtung. Ihr Gegenſtand ſind alſo Abſtracta oder Eigenſchaften von Sinnenweſen, die in der Natur von den Objecten nicht getrennt vorkommen, ſondern nur der Verſtand zum Behuf der Wiſſenſchaft abſondert [42]). —

Ueber den Begriff der erſten Philoſophie oder Metaphyſik finden wir nicht einen und denſelben Begriff in ſeinen Schriften. Man würde ohne Zweifel nicht ſo lange über dieſen Begriff, ſo wie überhaupt über des Ariſtoteles Metaphyſik geſtritten haben, und zu ſicherern Reſultaten gekommen ſeyn, wenn uns Ariſtoteles entweder über die Art und Weiſe, wie ihn ſein Nachdenken auf die Idee einer erſten Philoſophie geführt hat, einige Data mitgetheilt hät-

ὡς εν ὑλῃ· ἡ δε πρωτη και περι χωριςα και ακινητα. — ὡςε τρεις αν ειεν Φιλοσοφιαι θεωρητικαι, μαθηματικη, Φυσικη, θεολογικη. XI. c. 7.

41) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 1. VII. c. 11. επει τροπον τινα της Φυσικης και δευτερας Φιλοσοφιας εργον ἡ περι τας αιςθητας ουσιας θεωρια.

42) Ariſtoteles Metaphyſicor. XI. c. 3. καθαπερ ο ὁ μαθηματικος περι τα εξ αΦαιρεσεως την θεωριαν ποιουμενος. περιελων γαρ παντα τα αιςθητα θεωρει οιον βαρος και κουΦοτητα και σκληροτητα και τ' ἐναντιον, ετι δε και θερμοτητα και ψυχροτητα και τας αλλας αιςθητικας ἐναντιωσεις, μονον δε καταλειπει το ποσον και συνεχες. Phyſicor. II, c. 2.

hätte, oder wenn wir einen vollſtändig ausgearbeiteten Entwurf dieſer Wiſſenſchaft von ihm vor uns ſähen. Da uns dieſer letzte Ausweg verſchloſſen iſt, ſo müſſen wir ſehen, wie weit uns Vermuthungen auf den erſten bringen.

Nach Plato hat die theoretiſche Philoſophie eigentlich bloß das Ueberſinnliche zum Gegenſtande, ſie war daher bloß Metaphyſik. Die Erkenntniß derſelben iſt durch bloße Vernunft möglich. Ariſtoteles denkt in Rückſicht auf die Philoſophie mit dem Plato im Weſentlichen einſtimmig, den einzigen Punct ausgenommen, daß er alle Erkenntniſſe aus der Erfahrung, Plato aber die eigentlich philoſophiſchen aus der Vernunft entſpringen läßt. Der philoſophiſche Forſchungsgeiſt fängt mit der Betrachtung der Sinnenwelt an, aber er findet in derſelben nicht volle Befriedigung. Das Vergängliche und Beſchränkte in derſelben nöthiget ihn den Blick auf das Unvergängliche und Abſolute zu erheben, welches als Urweſen die Bedingung von allen endlichen Dingen enthält, und bei dem ſteten Wechſel derſelben einen feſten Punct darbietet, an welchen ſich die Ueberſicht des Ganzen anſchließen läßt. Die Nothwendigkeit der Speculation über das Ueberſinnliche leuchtete dem Ariſtoteles ungeachtet ſeines Empirismus ein, und wiewohl er nicht ſehr conſequent beide Arten von Weſen in eine und dieſelbe Welt verſetzte, ſo erkannte er doch den Werth und den Vorzug der Erkenntniß der überſinnlichen vor der Erkenntniß der ſinnlichen Weſen [43]). Daher ſcheint der Ausdruck erſte Philoſophie, den Rang anzuzeigen, welchen er der Erkenntniß der überſinnlichen Weſen im Gegenſatz der Erkenntniß der ſinnlichen Naturgegenſtände oder der

43) Ariſt. Metaphyſ. I. c. 2.

Phyſik, welche er auch aus demſelben Grunde die zweite Philoſophie nennt, einräumt [44]).

Da nun Ariſtoteles nur ein Weſen dieſer Art die Gottheit annimmt, ſo iſt das Object der erſten Philoſophie hauptſächlich Gott, und die durch dieſen Namen bezeichnete Wiſſenſchaft iſt inſofern nichts anders als Theologie, unter welchem Namen ſie auch bei ihm vorkommt [45]). Aber dieſes Object umfaßt noch nicht ganz den Begriff. Die Betrachtung der Natur überhaupt und einzelner Naturweſen, die ihn vorzüglich beſchäftigte, führte ihn nothwendig auf die Bemerkung gewiſſer Begriffe, welche ſich nicht bloß auf dieſen oder jenen Gegenſtand beziehen, ſondern von allgemeinem Gebrauch ſind, z. B. Subſtanz, Accidenz, Wirken, Leiden u. ſ. w. Es mußte ihm wichtig ſeyn, dieſe Begriffe und Grundſätze von

44) Ariſt. Metaphyſ. VII. c. 11.

45) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη, τοιαυτη δε διχως αν ειη μονη. ἡν τε γαρ μαλις' αν ὁ θεος εχοι, θειων των επιςημων εςι, και ειτις των θειων ειη. μονη δ' αυτη τετων αμφοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις και την τοιαυτην η μονος η μαλις' αν εχοι ὁ θεος XI. c. 7. περι το χωριςον αρα ον και ακινητον ἑτερα τετων αμφοτερων των επιςημων εςι τις, ειπερ ὑπαρχει τις ουσια τοιαυτη. λεγω δε χωριςην και ακινητος, ὁπερ πειρασομεθα δεικνυναι, και ειπερ εςι τις τοιαυτη Φυσις εν τοις ουσιν, ενταυθα αν ειη πε και το θειον και αυτη αν ειη πρωτη και κυριωτατη αρχη. δηλον τοινυν ὁτι τρια γενη των θεωρητικων επιςημων εςι Φυσικη, μαθηματικη, θεολογικη. βελτιςον μεν αν το των θεωρητικων επιςημων γενος' τετων δ' αυτων ἡ τελευταια λεχθεισα.

von den Fällen ihrer beſondern Anwendung zu abſtrahiren, und in ihrer Allgemeinheit zuſammen zu ſtellen. Daher iſt die erſte Philoſophie die allgemeinſte und höchſte [46]). Sie hat das Ding inſofern es iſt, oder das Ding als Ding (dem bloßen Begriffe nach) zum Gegenſtande [47]). Daraus entſteht aber ſogleich eine Verwirrung im Begriffe. Denn wenn das Object der erſten Philoſophie das Ding als Ding, in der abſtracteſten und allgemeinſten Bedeutung iſt, wie kann ſie denn die Wiſſenſchaft des realſten Weſens ſeyn, auf welches doch nicht die von den in der Welt befindlichen Dingen abgezogenen Begriffe und Grundſätze paſſen. Es iſt alſo Ontologie mit Theologie verwechſelt, beides zwar Theile der Metaphyſik, aber doch verſchiedenartige Theile. Ariſtoteles fehlte darin, daß er den Begriff eines Theils (der Ontologie und Theologie) zum Begriff der ganzen Wiſſenſchaft erhob. Ueberhaupt läßt es ſich zu einem ziemlichen Grade der hiſtoriſchen Gewißheit erheben, daß Ariſtoteles in dem Begriff der erſten Philoſophie zu keiner Feſtigkeit kam. In ſeiner Phyſik, welche früher als die Metaphyſik geſchrieben iſt, theilt er alle exiſtirende Weſen in veränderli-

46) Metaphyſicor. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εστι τα μαλιστα καθολε, πορρωτατω γαρ των αισθησεων εστι. — δει γαρ ταυτην (την επιστημην) των πρωτων αρχων και αιτιων ειναι θεωρητικην.

47) Ariſtoteles Metaphyſicor. IV. c. 1. εστιν επιστημη τις, ἡ θεωρει το ον ἡ ον, και τα τουτῳ ὑπαρχοντα καθ' αὐτο. αὐτη δε εστιν ουδεμιᾳ των εν μερει λεγομενων ἡ αυτη. ουδεμια γαρ των αλλων επισκοπει καθολε περι του οντος, ἡ ον, αλλα μερος αυτου τι αποτεμνομεναι θεωρουσι περι τουτο το συμβεβηκος. XIII. c 3.

che (κινητα) und unveränderliche (ακινητα), und die erſten in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα). Die vergänglichen ſind die Naturweſen, auſſer dem Himmel, welcher zwar veränderlich aber unvergänglich iſt; Gott allein iſt das unveränderliche Weſen. Nun beſtimmt er für jede dieſer Gattungen von Weſen eine beſondere Wiſſenſchaft. Die erſte iſt die Phyſik; die zweite hat keinen beſondern Namen, er trägt ſie aber in den Büchern von dem Himmel vor; die dritte iſt die erſte Philoſophie [48]). Allein bei dieſer Beſtimmung des Begriffs blieb er nicht ſtehen, wie man aus mehreren Büchern der Metaphyſik und aus den Problemen erſiehet, welche er über den Begriff und Inhalt der erſten Philoſophie aufwirft. Aber ſelbſt auch in der Phyſik, wo er jenen Begriff aufſtellt, verbindet er eine andere Beſtimmung damit, welche Unbeſtändigkeit verräth, in dem er die Unterſuchung der Form der Natur und Naturweſen, welche nach der obigen Abtheilung für die Phyſik gehört, der erſten Philoſophie anweiſet [49]). Und kommt doch ſogar in der

48) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 7. και ὁλως ὁσα κινουμενα κινει. ὁσα δε μη, και ετι φυσικης. α γαρ εν αὐτοις εχοντα κινησιν και αρχην κινησεως κινει. αλλ' ακινητα οντα. δυο τρεις αἱ πραγματειαι. ἡ μεν περι ακινητου ἡ δε περι κινουμενου μεν αφθαρτου δε, ἡ δε, περι τα φθαρτα.

49) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 9. περι δε της κατα το ειδος αρχης, προτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εστι διορισασθαι II. c. 2. πως δε εχει το χωριστον και τι εστι Φιλοσοφιας της πρωτης διορισαι εργον.

der Phyſik der Beweis für das Daſeyn des erſten unveränderlichen Weſens vor [50]).

Die weitere Abtheilung der Phyſik in ihre beſondere Theile, gehört nicht hieher; denn Ariſtoteles hat ſie zwar in verſchiedenen Abhandlungen vorgetragen, aber nicht die Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen gezeigt.

Die praktiſche Philoſophie beſtehet aus drei Theilen, der Ethik, Politik und Oekonomik. Nach einigen Aeußerungen ſcheint es, als wenn er alle dieſe Theile unter dem Namen Politik zuſammengefaßt habe, weil er den Menſchen als handelndes Weſen nicht an ſich, ſeiner moraliſchen Natur nach, ſondern als ein Weſen betrachtet, das in Geſellſchaft mit andern zu leben beſtimmt iſt. Sie iſt nach ihm die architektoniſche Wiſſenſchaft, welche das höchſte Gut beſtimmt, vorſchreibt, was man thun und laſſen muß; alle übrigen Kunſte und Kenntniſſe, z. B. die Oekonomik, die Kriegskunſt, die Rhetorik ſind ihr untergeordnet und werden von ihr als Mittel zur Er-

50) Ariſtotel. Phyſicor. IX. c. 6. Wenn man aus dieſen Gründen ſchließen darf, daß Ariſtoteles noch keinen ganz beſtimmten Begriff von dem Inhalte der erſten Philoſophie gehabt habe, ſo würden viele Zweifel gegen die Aechtheit der Metaphyſik wegfallen, bei denen immer vorausgeſetzt wird, daß ſie ein wiſſenſchaftliches Ganze in ſyſtematiſcher Form ausmachen. Es iſt gar nicht unwahrſcheinlich, daß Ariſtoteles einzelne zur Metaphyſik gehörige Abhandlungen nach und nach aufſetzte, und daß dieſe hernach von den Herausgebern der Ariſtoteliſchen Schriften, unter einem allgemeinen Titel zuſammengeſtellt wurden.

reichung ihres Zwecks gebraucht [51]). Indeſſen unterſcheidet er doch auch Ethik und Politik wieder als beſondere Theile, und die letzte als der erſten untergeordnet [52]). Der Gegenſtand der praktiſchen Philoſophie iſt der letzte Zweck des freien Handelns des Menſchen. Dieſer iſt, Glückſelig zu werden durch Tugend. Das tugendhafte Verhalten, welches dazu führet, lehret die Ethik. Da aber dieſes nur in der bürgerlichen Geſellſchaft durch vollkommene Verfaſſung und Geſetzgebung erreicht werden kann, ſo unterſucht die Politik die möglichen Arten der Staatsformen und ihren Einfluß auf den Zuſtand der Bürger, und beſtimmt die beſte Form, welche für die Erreichung des letzten Zwecks tauglich iſt. Und da in dem Praktiſchen bloße Vorſchriften, zumal wenn ſie gegen Neigungen ſtreiten, nicht hinreichend ſind, um den Willen zu beſtimmen, ſo müſſen ſie mit einer äußern Macht verbunden werden, damit ſie von Jugend an kräftigen Einfluß auf das Gemüth erlangen. Wie das durch die Geſetzgebung zu bewerkſtelligen, das auszumachen, iſt der Gegenſtand der Politik [53]). Die Oekonomik endlich giebt die äußern Bedingungen zur Er-

51) Ariſtoteles Politic. I. c. 2. πολιτικον ὁ ανθρωπος ζωον. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 2.

52) Ariſtoteles Politicor. VII. c. 13. Φαμεν δε και εν τοις ηθικοις, ει τι των λογων εκεινων οφελος (ευδαιμονιαν) ενεργειαν ειναι και χρησιν αρετης τελειαν. Man vergl. auch III. c. 12.

53) Ariſtoteles Ethicor. ad Nicomach. X. c. 9. παρελιποντων τι των προτερων ανερευνητον το περι της νομοθεσιας, αυτας επισκεψασθαι μαλλον βελτιον ισως και ὁλως δη περι πολιτειας, ὁπως εις δυναμιν ἡ περι τα ανθρωπινα Φιλοσοφια τελειωθῃ.

Erreichung jenes Zweckes in Erwerbung und Verwaltung des äußern Vermögens an [54]).

Die Grenzen, welche Ariſtoteles in dieſen Begriffen für dieſe Wiſſenſchaften feſtgeſetzt hat, finden wir aber nicht genau von ihm beobachtet. Er beziehet ſich in der Politik im engern Sinne oft auf die Ethik, aber eben ſo oft wiederholt er auch Unterſuchungen, welche die Ethik ſchon erſchöpft haben ſollte. Dieſer Umſtand aber darf um ſo weniger befremden, da er jene Begriffe nicht etwa als Einleitung zu jenen Wiſſenſchaften erörtert, ſondern ſie nur beiläufig als Winke und flüchtige Bemerkungen hinwirft.

Ueberhaupt fing Ariſtoteles erſt an, die verſchiedenartigen Erkenntniſſe zu ſondern, und zu gewiſſen Ganzen zu verbinden. Aber es war zu früh von ihm zu verlangen, daß er dabei nach beſtimmten Grundſätzen verfahren ſollte. Die Ideen, welche ihn leiten ſollten, mußten erſt aus den von ihm bearbeiteten Wiſſenſchaften hervorgehen, und ihre Fehler konnten erſt nach mehrmaliger Prüfung und Vergleichung entdeckt und berichtiget werden. Auch war es dem Gange der menſchlichen Cultur angemeſſen, erſt einzelne Theile des menſchlichen Wiſſens zu verarbeiten, und dann erſt an ein Syſtem, welches ſie alle ſoſtematiſch in ſich begreift, zu denken. Jenes that Ariſtoteles und dieſes war erſt die Arbeit weit ſpäterer Jahrhunderte.

Drittes Kapitel.

Logik.

Eins der gröſten und bleibendſten Verdienſte des Ariſtoteles iſt ſeine Logik. Denn wenn man auch nicht

54) Ariſtotel. Oecon. I. c. 1.

nicht mit dem Urtheile eines großen Philoſophen ganz einſtimmen ſollte, daß dieſe Wiſſenſchaft ſeit dem Ariſtoteles eben ſo wenig einen Schritt rückwärts habe thun dürfen, als es möglich geweſen, einen Schritt in ihr vorwärts zu thun, daß ſie alſo durch die Bemühungen dieſes Denkers, was das Materiale betrift, für vollendet angeſehen werden könne [1]), ſo kommen doch diejenigen der Wahrheit auf jeden Fall näher, welche ihm zu viel als zu wenig Verdienſt in Rückſicht auf dieſe Wiſſenſchaft beilegen. Er hat in gewiſſem Betrachte und nach ſeiner Anſicht die Logik wirklich vollendet, ſo daß zu der Wiſſenſchaft, wie er ſich dieſelbe dachte, wenig Weſentliches hinzugeſetzt werden konnte. Man darf ſich daher nur in ſeinen Geſichtspunct verſetzen, um ſein Verdienſt gehörig würdigen zu können.

Ariſtoteles dachte noch nicht daran, das Denkvermögen ſelbſt zu unterſuchen, um die Geſetze des Denkens daraus vollſtändig zu entwickeln, ſondern ſeine Abſicht war bloß die Theorie des Schlieſſens zum Behuf des wiſſenſchaftlichen Gebrauchs aufzuſtellen. Nun kam er dadurch natürlich auch auf Verſtandesregeln, aber hauptſächlich diejenigen, welche ſich auf die eine Function des Denkens, das Schlieſſen beziehen. Inſofern iſt ſeine Logik weniger vollſtändig, als ſie durch fortgeſetztes Bemühen der Denker in unſern Zeiten geworden iſt, welche das Denken in Rückſicht auf Begriffe und Urtheile mit eben derſelben Aufmerkſamkeit analyſirt haben Ariſtoteles hat zwar auch in beſondern Schriften von Begriffen und Urtheilen gehandelt, aber mit beſtändiger Rückſicht auf den Gebrauch derſelben bei den Schlüſſen. Daher kommt es, daß ungeachtet mancher Mängel in der Methode des Vortrags dennoch in ſeinen logiſchen Schriften mehr wiſſenſchaftliche Einheit iſt, als in ſo vielen

1) Kants Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. Vorrede S. VIII.

len neuen Logiken. Seine Logik iſt nichts anders als Syllogiſtik, oder eine Theorie der Schlüſſe zum Behuf des wiſſenſchaftlichen Gebrauchs oder der logiſchen Demonſtration. Da er ſich nun mit dem Denken beſchäftiget, inſofern es ſich auf gegebene Begriffe beziehet, um daraus Urtheile und Schlüſſe zum Behuf der Demonſtration zu bilden, ſo iſt ſeine Logik von ſelbſt auf die Grenzen eingeſchränkt, welche ihr als Wiſſenſchaft zukommen, ohne daß er jedoch durch eigene philoſophiſche Reflexion darauf gekommen iſt. Sie hat es nehmlich nur mit dem analytiſchen Denken zu thun, ohne auf den Urſprung und Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüſſe zu ſehen; ſie abſtrahirt (doch mit einigen Ausnahmen) von dem Inhalte der Schlüſſe, und unterſucht bloß ihre Form.

Ariſtoteles befolget in dieſer Theorie ſelbſt die analytiſche Methode. Er entwickelt den Begriff eines Urtheils und Schluſſes, leitet daraus die verſchiedenen Arten und Modificationen derſelben ab, erwäget ihre Verhältniſſe und ziehet daraus die Regeln der logiſchen Wahrheit. Er analyſirt aber nicht das Vermögen der Urtheile und der Schlüſſe ſelbſt, ſondern ihre Producte. Daher kommt es, daß er, ob er gleich in einem gewiſſen Grade von den Worten, in welchen Sätze und Schlüſſe ausgedrückt werden, abſtrahirt, doch nicht ganz davon abſtehet, und daher auf die bloße Form der Urtheile und Schlüſſe zurückgeht, ſondern nur die Form der in Worten ausgedrückten Urtheile und Schlüſſe, in allgemeinen Formeln entwickelt. Daraus entſpringt die Weitläuftigkeit und Ausführlichkeit von Regeln und Fällen, die auf ſehr wenige zurückgeführt werden, wenn man die Function des Schließens ſelbſt ohne Rückſicht auf die Bezeichnung durch die Sprache entwickelt, und daß nach jenem Geſichtspuncte viele Regeln weſentlich ſind, welche nach dieſem als blos zufällig wegfallen. Eine andere Eigenthümlichkeit der Ariſtoteliſchen Logik, welche darin beſteht, daß er die Analyſe der hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſe ganz übergan-

gen

gen hat, läßt ſich aus eben dem Grunde erklären, weil er nicht die Function des Schließens ſelbſt analyſirte, und die categoriſchen Schlüſſe für die Demonſtration, worauf er alles bezog, für zureichend hielt [2]).

Ein zweiter Geſichtspunct, den man dabei nicht überſehen darf, iſt die Rückſicht, welche er bei ſeiner Theorie auf die Trugſchlüſſe nahm. Da er zuerſt dieſe bearbeitet und gezeigt hatte, wie ſie gebildet und aufgelöſt werden, ſo beabſichtigte er bei ſeiner Theorie zugleich den Zweck Trugſchlüſſe zu vermeiden. So wie nun dieſe zum Theil in Fehlern des Ausdrucks liegen, ſo beziehen ſich ſeine Regeln zugleich auf die Art, wie Schlüſſe auch ſelbſt dem Formellen nach in der Sprache ausgedrückt werden müſſen. Daher ſind ſeine Formeln ſo umſtändlich, und beinahe auf alle mögliche Fälle berechnet.

Die Theorie der Schlüſſe und die Demonſtration ſind alſo die beiden Hauptgegenſtände der Ariſtoteliſchen Logik, und beide ſind in ihrer Art ganz vortrefflich. Denn abgerechnet, daß einige Lehren fehlen, einige

2) Hr. Buhle, der ſonſt in der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſehr genau iſt, behauptet in ſeinem Lehrbuche 2. Th. S. 425. daß Ariſtoteles auch von den hypothetiſchen und disjunctiven Schlüſſen gehandelt habe. Nun kommt zwar freilich der Ausdruck συλλογισμοι εξ υποθεσεως vor, und man kann dieſem Philoſophen die Kenntniß dieſer Art von Schlüſſen, worunter er auch wahrſcheinlich die disjunctiven begriff, nicht abſprechen. Da er aber nur beiläufig von ihnen handelt, und behauptet, daß ſie auf den categoriſchen Schluß zurückgeführet werden müſſen, weil der Folgeſatz nur in der erſten Figur bewieſen werden kann Analyticor. prior. I. c. 23. ſo iſt es dennoch Wahrheit, daß Ariſtoteles die eigentliche Natur dieſer Schlüſſe nicht entwickelt hat.

nige Regeln mit zu groſſer Subtilität ausgeſponnen ſind, auch der Vortrag hie und da nicht ganz methodiſch iſt, ſo hat dennoch Ariſtoteles beide Theorien, ohne daß ihm viel vorgearbeitet war, mit bewunderungswürdigem Scharfſinn entwickelt. Und wenn auch vieles ſchärfer und beſtimmter gefaßt, kürzer und bündiger vorgetragen werden kann, ſo darf man nicht vergeſſen, daß der Erfinder nicht alles auf einmal leiſten kann, und daß wie er ſelbſt ſagt, der erſte noch unvollendete Verſuch ſo viel werth iſt, als die Vervollkommung; denn iſt nur erſt der Grundriß der Theorie gezeichnet, ſo läßt ſich das Mangelhafte daran leicht verbeſſern [3]). Dieſe Erfindung und die faſt vollkommene Ausführung der Theorie der kategoriſchen Schlüſſe iſt ein Verdienſt des Ariſtoteles, welches ihm nicht ſtreitig gemacht werden kann. Denn wenn man auch alles in Anſchlag bringt, was ihm die Erfindung erleichterte, vorzüglich der Gebrauch ſchulgerechter noch mehr aber täuſchender Fehlſchlüſſe in Schriften und in den Diſputen mit Sophiſten und andern, ſo iſt doch außer einigen hieher gehörigen Winken in Platos Schriften der Gedanke, die Bildung und den Gebrauch der Schlüſſe unter Regeln zu bringen, ein Unternehmen, das ſich Ariſtoteles allein vorſetzte und ausführte [4]).

Alle

3) Ariſtotel. Sophiſticor. Elench. c. 34. μεγιστον γαρ ισως αρχη παντος, ωσπερ λεγεται. διο και χαλεπωτατον· οσω γαρ κρατιστον τη δυναμει, τοσουτω μικροτατον ον τω μεγεθει, χαλεπωτατον εστιν οφθηναι· ταυτης δε ευρημενης, ραον το προσθειναι και συνεργειν το λοιπον εστι.

4) Ariſtoteles Sophiſticor. Elench. c. 34. και περι μεν των ρητορικων υπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα περι δε του συλλογιζεσθαι, παντελως ουδεν εχομεν προτερον λεγειν αλλο· αλλα τριβη ζητουντες, πολυν χρονον επονουμεν.

Alle übrigen Lehren von den Begriffen und Urtheilen müſſen nur in Beziehung auf ſeine Syllogiſtik betrachtet werden. An ſich ſind ſie unvollſtändig, und können keinen Anſpruch auf den Namen einer Theorie machen. Ariſtoteles bleibt ſelbſt, zumal in ſeiner Abhandlung von den Categorien, nicht dem Geſichtspuncte treu, welcher der Logik eigenthümlich iſt, und abſtrahirt nicht genug von der Materie der Begriffe. Die Abhandlung von den Categorien hat überhaupt wenig Einfluß auf die Lehre von den Schlüſſen; als Erörterung der Stammbegriffe aller Erkenntniß beziehet ſie ſich vielmehr auf ſeine Topik oder Lehre von Erfindung wahrſcheinlicher Schlüſſe und auf ſeine Metaphyſik. Wir werden daher bei Darſtellung ſeines logiſchen Syſtems davon abſtrahiren, und nur diejenigen Begriffe herausheben, welche mit der Bearbeitung der Logik in Beziehung ſtehen

Die Schlüſſe ſind in Rückſicht auf die Prämiſſen und auf den Zweck, zu welchem ſie gebraucht werden, von dreierlei Art, nothwendige (apodictiſche) ſubjectiv wahrſcheinliche (dialectiſche) und ſcheinbar wahrſcheinliche, die nur den Schein der wahrſcheinlichen haben, es aber nicht ſind, Trugſchlüſſe (ſtreitſüchtige, ſophiſtiſche). Bei den erſten folgt der Schlußſatz aus an ſich wahren Prämiſſen nothwendig, bei den zweiten wird aus wahrſcheinlichen oder für ſolche angenommenen (das heißt nicht ſolchen Sätzen, welche objectiv wahrſcheinlich ſind, ſondern welche ſubjectiv von allen, oder den meiſten Menſchen oder von den Kunſtverſtändigen für wahr gehalten werden (ενδοξων) gefolgert, bei den dritten aus Sätzen, die einen Schein für ſich haben, ob ſie gleich nicht wahrſcheinlich ſind *). Von den er-

4) Ariſtoteles Topicor. I. c. 1. διαλεκτικος συλλογισμος, ὁ ἐξ ἐνδοξων συλλογιζομενος. ἐριστικος δε ἐστι συλλογισμος ὁ ἐκ φαινομενων ἐνδοξων, μη ὀντων δε.

erſten handelt Ariſtoteles in den Büchern der Analytik, von den beiden andern Arten in den Topicis.

Wir können nun darin dem Ariſtoteles nicht folgen. Auch würde es nicht zweckmäßig ſeyn, den Inhalt von den genannten Büchern anzugeben. Eine gedrängte Darſtellung des Syſtems der Ariſtoteliſchen Logik wird dagegen dem Zweck einer Geſchichte angemeſſener ſeyn, inſofern daraus erhellet, was Ariſtoteles wirklich geleiſtet und nicht geleiſtet hat.

Ariſtoteles ging von dem Begriff der Sprache aus, er beſtimmte den Begriff von Nennwörtern, Zeitwörtern und der durch Verbindung beider entſtehenden Sätze oder der Rede (λογος) wie Plato. Er ging aber darin weiter, daß er das Bezeichnete und das Zeichen genauer unterſchied, die Begriffe, Subject Prädicat und Verbindung deutlicher beſtimmte. Eine Rede iſt eine Reihe von bedeutenden Worten, deren jedes außer der Zuſammenſetzung etwas bedeutet. Beſtimmt ausſagend iſt die Rede dann, wenn ihr Wahrheit oder Falſchheit zukommt, (wenn ſie ein Urtheil ausdrückt) und dieſe iſt entweder einfach oder zuſammengeſetzt. Eine einfache Ausſage (αποφανσις) iſt, wenn durch Worte angezeigt wird, daß einem etwas zukomme (Bejahung καταφασις) oder einem etwas nicht zukomme (Verneinung αποφασις). Jeder Bejahung iſt eine Verneinung, und jeder Verneinung eine Bejahung entgegengeſetzt [5]).

Allgemeine Sätze ſind diejenigen, in welchen der Begriff des Subjects allgemein genommen wird, particulär, wenn er nicht in ſeiner ganz

5) Ariſtotel. de Interpretat. c. 4. λογος ἐστι φωνη σημαντικη κατα συνθηκην, ἧς των μερων τι σημαντικον ἐστι κεχωρισμενων.

ganzen Sphäre, ſondern nur von einigen genommen wird, ſingulär wenn das Prädicat nur auf ein Subjekt ſich bezieht. Es giebt aber auch Sätze, bei welchen unbeſtimmt gelaſſen iſt, ob der Subjectbegriff allgemein oder particulär genommen ſey, (unbeſtimmte) welche den particulären gleich zu ſetzen ſind. Ein allgemein bejahender und verneinender Satz, auf daſſelbe Subject bezogen, ſind einander entgegengeſetzt, ein allgemein bejahender und particulär verneinender ſind contradictoriſch entgegengeſetzt [6].

Ein Schluß (συλλογισμος) iſt eine Rede, in welcher aus etwas Geſetzten, etwas von dem Geſetzten verſchiedenes nothwendig ſich ergiebt, und zwar darum, weil jenes geſetzt iſt. Vollkommen iſt der Schluß, wenn ſich der Schlußſatz aus den Prämiſſen ergiebt, ohne etwas anders vorauszuſetzen [7].

Wenn etwas von einem Subjecte ſo ausgeſagt wird, daß kein Object, was unter dem Begriff des Subjects gehört, gedacht werden kann, dem das Prädicat nicht beigelegt wird, ſo iſt der Begriff des Prädicats ganz in dem Begriffe des Subjects enthalten, und das Prädicat kommt dem Subjecte allgemein zu [8]. Dies iſt das bekannte dic-

6) Ariſtoteles de Interpretatione c. 7.

7) Ariſtotel. Analyticor. prior. I. c. 1. συλλογισμος δε εστι λογος, εν ω τεθεντων τινων, ετερον τι των κειμενων, εξ αναγκης συμβαινει τω ταυτα ειναι. τελειον μεν ουν καλω συλλογισμον τον μηδενος αλλα προσδεομενον παρα τα ειλημμενα, προς το φανηναι τι αναγκαιον.

8) Ariſtotel. Analyticor. prior. I. c. 1. το δε εν ολω ειναι ετερον ετερω, και το κατα παντος κατ-

dictum de omni et nullo. Hierauf gründet er ſowohl die Regeln von der Umkehrung der Sätze als von den Schlüſſen. Dieſe Regeln ſind aber keine allgemeinen, ſondern beſondere, die nur für jede der drei Figuren allein gelten. Er giebt erſt eine allgemeine Regel für jede einzelne Figur, leitet dann die beſondern Modificationen vollſtändig her, welche ſich aus der Stellung des Mittelbegriffs und der Quantität und Qualität der beiden Prämiſſen ergeben, und zeigt, aus welchen ein Schluß entſteht oder nicht entſteht. Hieraus entſpringt nun eine große Weitläuftigkeit, welche dadurch noch vermehrt wird, daß er dann wieder eben ſo ausführlich die Fälle nach den drei Figuren durchgehet, wenn eine oder die andere oder beide Prämiſſen nach der Modalität als möglich oder nothwendig beſtimmt ſind. Indeſſen iſt doch dieſe Ausführlichkeit methodiſch, und nur allein durch ſie iſt es ſpätern Bearbeitern der Logik möglich geworden, eine zweckmäßigere Kürze anzuwenden. Die vierte Figur der Schlüſſe iſt vom Ariſtoteles ganz übergangen, und erſt vom Galenus hinzugefügt worden. Man glaubt, daß Ariſtoteles aus dem Grunde von ihr geſchwiegen habe, weil ſie nichts als eine Umkehrung der erſten Figur iſt. Allein es läßt ſich noch bezweifeln, ob dieſer Grund hinreichend zur Rechtfertigung ſey. Denn da er auch von der zweiten und dritten Figur zeiget, daß ſie auf die erſte Figur zurückgeführt werden können, daß in dieſer allein ein vollkommener, in den beiden andern nur unvollkommene Syllogismen möglich ſeyen [9]), ſo hät-

κατηγορεισθαι θατερον θατερε, ταυτον εστι. λεγομεν δε το κατα παντος κατηγορεισθαι, ὁταν μηδεν ᾖ τε ὑποκειμενε λαβειν, καθ' ὲ θατερον ε λεχθησεται c. 23.

9) Analyticor. prior. l. c. 23. πασαν αποδειξιν και παντα συλλογισμον αναγκη γινεσθαι δια τριων των

ten mit eben dem Rechte auch die möglichen Fälle der vierten Figur durchgegangen werden ſollen. Dieſes erforderte ſchon die analytiſche Vollſtändigkeit.

Nachdem auf dieſe Art alle Figuren durchgegangen ſind, entwickelt er erſtlich einige allgemeine Regeln von den Schlüſſen überhaupt, welche viele ſpecielle hätten entbehrlich machen können. Allein da ſie das Reſultat jener analytiſchen Ausführlichkeit ſind, und Ariſtoteles den Leſern zugleich den ganzen Weg vorlegt, auf welchem er zu ihnen gelangt iſt, ſo konnten ſie keine andere Stelle bekommen. Er handelt dann von der Erfindung der Prämiſſen, von der Auflöſung der Syllogismen in ihre Figuren und Modos, von der Schlußkraft der einzelnen Figuren, von den directen und indirecten Beweiſen und der Umkehrung der Schlüſſe in jeder Figur, von den Fehlern der Schlüſſe.

Ueberhaupt iſt das Specielle der Schlüſſe mit erſchöpfender Vollſtändigkeit vorgetragen, und die Principien einer ſyſtematiſch abgehandelten Theorie ſind ebenfalls von dem Ariſtoteles entwickelt, nur daß ſie zerſtreut, nicht da, wo man ſie ſuchet, vorkommen. So beruft er ſich oft auf den Satz des **Widerſpruchs**, der **Einſtimmung**, der **Ausſchließung**, des **Grundes** [10]).

Man

των προειρημενων σχηματων. τουτο δε δειχθεντος, δηλον ως απας τε συλλογισμος επιτελειται δια του πρωτου σχηματος, και αναγεται εις τους εν τουτῳ καθολου συλλογισμους.

10) Ariſtoteles Analyt. prior. II. c. 2. ει εν αληθες εστι το α, αναγκη και το β αληθες ειναι· η συμβησεται το αυτο αμα ειναι τε και μη ειναι, τουτο δε αδυνατον. Analyticor. poſterior. I. c. 32. Topicor. II. c. 3. — Analyticor. prior. I. c. 32. δει παν το αληθες αυτο εαυτῳ ὁμολογουμενον ειναι παντῃ. Categor. c. 10. ὁσα των εναν-

Man hätte, wenn man auf diesem Wege fortgegangen wäre, die Theorie der Schlüsse sehr bald auf das Reine bringen können. Aber indem man, was freilich leichter war, nur die Aristotelische Logik, wie sie war, weiter verbreitete, und die speciellen Regeln mit großer Subtilität vervielfältigte, anstatt sie durch Zurückführung auf Principien zu vereinfachen, so erhielt die Logik als Wissenschaft nur erst in unsern Zeiten ihre Präcision und Eleganz, und bestand bis dahin aus einem Wust von Spitzfindigkeiten, deren Nutzen nicht abzusehen war. Aus eben dem Grunde wurde auch der Irrthum, zu welchem Aristoteles mehr als eine Veranlassung gegeben hat, daß nehmlich die Logik zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit verhelfe, immer weiter verbreitet.

Aristoteles sagt: **Wahrheit und Falschheit findet nur in Sätzen statt, wo etwas bejahet oder verneinet wird.** Denn wenn einem Subjecte ein Prädicat beigelegt wird, so muß dieses entweder demselben wirklich zukommen, oder nicht, und der Satz ist dann entweder wahr oder falsch. Eben so ist es bei verneinenden Sätzen [11]). Bei einzelnen Begriffen und Worten, ehe sie zu Sätzen verbunden sind, kann man weder sagen, daß sie falsch, noch daß sie wahr sind [12]). So-

εναντιων τοιαυτα εςιν. ὡςε εν οἱς πεφυκε γινεςθαι, η ὡν κατηγορηται, αναγκαιον αυτων θατερον ὑπαρχειν, τȣτων ȣδεν αναμεσον. — Analyt. poster. II. c. 17. ὁτε ὑπαρχει το αιτιατον, και το αιτιον ὑπαρχει.

11) Aristoteles Categor. c. IV. ἑκαςον δε των ειρημενων αυτο μεν καθ' αὑτο εν ȣδεμιᾳ καταφασει λεγεται η αποφασει· τῃ δε προς αλληλα τȣτων συμπλοκῃ καταφασις η αποφασις γινεται.

12) Arist. de Interpret. c. 1.

weit ist alles richtig und in den Grenzen des Logikers, der nur die formelle Wahrheit bestimmt, um die objective oder reale sich aber nicht bekümmert. Diese Wahrheit ist auch der richtige Gesichtspunct, welchen Aristoteles bei seiner Syllogistik immer vor Augen hat. Daher der Satz: daß aus wahren Prämissen kein falscher Schlußsatz, aber wohl aus falschen Vordersätzen ein wahrer Schlußsatz folgen könne, welchen er nach allen Figuren beweist [13]). Auch selbst da, wo es so leicht war, von diesem wichtigen Wege abzugleiten, in der Lehre von Erfindung der Prämissen der Schlüsse, bleibt er diesem Gesichtspuncte treu, indem er weiter nichts lehrt, als was der Logiker kann, aus dem Gegebenen den zu suchenden Begriff zu finden, durch Analyse der Merkmale und der Folgen, die in dem Gegebnen enthalten sind [14]).

Demungeachtet beugte doch Aristoteles dem Irrthum, daß die Logik sich auch um die reale Wahrheit bekümmern müsse, nicht genugsam vor, und sowohl seine Theorie der Wissenschaft, als sein ganzes Gedankensystem begünstigte bei seinen Anhängern diese Vorstellungsart. Denn wenn der Unterschied zwischen beiden Arten von Wahrheit nicht deutlich entwickelt ist, so kann sehr leicht der Wahn entstehen, als sey die formelle Wahrheit auch zugleich das Kriterium der materiellen. Dazu kommt noch dieses. In der Syllogistik betrachtet er die Prämissen als problematische Sätze, welche wahr oder falsch seyn können; Wissenschaft aber findet nur dann statt, wenn aus unmittelbar wahren Sätzen

13) Aristoteles Analyticor. prior. II. c. 2. εξ αληθων μεν ουν ουκ εςι ψευδος συλλογισαςθαι· εκ ψευδων δε εςιν αληθες πλην ου διοτι, αλλ' ότι.

14) Aristoteles Analyticor. prior, I, c. 27. seq.

gen apodictiſche Sätze abgeleitet werden. Daher beruhet hier alles auf der materiellen und nicht allein formellen Beſchaffenheit der Prämiſſen. Es iſt dann nicht mehr von der logiſchen Wahrheit, — denn ſonſt würde ſich die Wiſſenſchaft durch nichts von einem ordentlichen Schluſſe unterſcheiden, ſondern von der realen Wahrheit die Rede. Hierauf führte ihn auch ſeine Theorie des Erkenntnißvermögens, nach welcher alle Erkenntniſſe durch Erfahrung entſpringen. Die Worte ſind Zeichen der Vorſtellungen des Gemüths; die Vorſtellungen aber Abdrücke von den ihnen entſprechenden Gegenſtänden. Kein Sinn liefert in ſeiner Sphäre falſche Vorſtellungen. Alles Denken zumal das Abſtracte enthält Wahrheit, das iſt, es entſpricht ihrem Object. Alſo muß den Vorſtellungen, zumal den allgemeinen Begriffen Wahrheit zukommen, inſofern ſie den Gegenſtänden entſprechen [15]).

Ariſtoteles Theorie der Wiſſenſchaft verdient aber auch noch eine beſondere Aufmerkſamkeit, nicht allein weil ſie der erſte Verſuch dieſer Art iſt, ſondern auch deswegen, weil ſie als Einleitung in die Philoſophie anzuſehen iſt, deren Character, wie wir oben geſehen haben, nach dem Ariſtoteles

15) Ariſtoteles de Interpretat. c. 1. ὧν μεν τοι ταυτα (αἱ Φωναι) σημεια πρωτως, τα αυτα παθηματα της ψυχης· και ὧν ταυτα ὁμοιωματα, πραγματα ηδη τα αυτα. de Anima III. c. 6. ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἃ ουκ ἐστι το ψευδος — ὁ δε νους ἁπας, ἀλλ' ὁ τι τι ἐστι κατα το ην ειναι αληθης, καὶ ἁ τι κατα τινος· ἀλλ' ὡσπερ το ὁραν τε ἰδιε αληθες, ει δ' ανθρωπος το λευκον ἡ μη, ουκ αληθες αει· ἐτω ἰδε ἐχει ὁσα ανευ ὑλης. Metaphyſ. IX. c. 10.

Wiſſenſchaft iſt. Die Hauptſätze dieſer Theorie ſind folgende.

Jedes Erkennen und Begreifen ſetzt Etwas Gewiſſes voraus, das ſchon erkannt iſt. So ſetzt jeder Schluß die Kenntniß der Prämiſſen, und jede Induction die Kenntniß des Beſondern als Bedingung voraus [16]). Dieſe Vorkenntniſſe ſind aber von dreierlei Art. Denn zuweilen wird zur Erkenntniß erfordert, daß man wiſſe, daß etwas anders ſey; zuweilen was ein drittes bedeute; zuweilen iſt es nothwendig, beides vorher einzuſehen [17]).

Wiſſen findet dann ſtatt, wenn wir überzeugt ſind, die Urſache, den Grund einzuſehen, warum etwas iſt, daß es die Urſache davon iſt, und daß es nicht anders ſeyn kann [18]). Das Objekt des Wiſſens iſt alſo etwas nothwendig Beſtimmtes, was nicht anders ſeyn kann [19]).

Das Wiſſen iſt nun aber von zweierlei Art. Es wird nehmlich entweder durch etwas Anderes, das man erkannt hat, bedingt oder nicht. Jenes iſt das mittelbare, dieſes das unmittelbare Wiſſen [20]). Daß es ein Wiſſen der letzten Art giebt, erhellet daraus. Niemand

16) Ariſtot. Analyticor. poſter. I. c. 1.

17) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 1. διχως δ' αναγκαιον προγινωσκειν· τα μεν γαρ ὁτι εστι, προυπολαμβανειν αναγκαιον· τα δε, τι το λεγομενον εστι, ξυνιεναι δει· τα δ' αμφω.

18) Ariſtotel. Analyticor. poſter. I. c. 2.

19) Ibid. ὡστε ἁπλως εστιν επιστημη, τουτ' αδυνατον αλλως εχειν.

20) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 2. II. c. 19.

mand kann etwas durch Demonſtration wiſſen, wenn er nicht vorher die Principien erkannt hat. Dieſe Principien müſſen aber unmittelbar durch ſich ſelbſt evident ſeyn, weil ſie ſonſt nicht zu Principien taugen würden. Oder wollte man behaupten, daß auch die Principien bewieſen werden müßten, ſo würde folgen, daß es nichts Erſtes in dem menſchlichen Wiſſen gebe, oder daß eine Demonſtration im Cirkel möglich ſey. Allein das iſt unmöglich. Denn die Demonſtration ſetzt etwas Bekannteres voraus, aus welchem das Unbekanntere gefolgert wird. Es iſt aber nicht möglich, daß Ein und daſſelbe in demſelben Verhältniß das Bekanntere und Unbekanntere, das Begründende und Begründete ſeyn kann, wie es ſeyn müßte, wenn eine Demonſtration im Cirkel ſtatt fände. Zweitens würde dann jede Demonſtration ſich in identiſchen Sätzen herumdrehen, wenn a iſt ſo iſt a. Drittens dieſe Demonſtration findet nur bei Begriffen ſtatt, von denen das eine an des andern Stelle kann geſetzt werden [21]).

Das mittelbare Wiſſen iſt nichts anders als durch Demonſtration erkennen. Demonſtration iſt ein wiſſenſchaftlicher Schluß (συλλογισμος επιστημονικος) d. i. durch den, inſofern wir ihn haben, etwas erkannt wird. Die Prämiſſen müſſen daher wahr, unmittelbar, bekannter, und die erſten Gründe der Schlußfolge ſeyn. Nicht bei allen Schlüſſen müſſen die Prämiſſen dieſe Eigenſchaften haben; aber ohne dieſe, iſt keine Demonſtration [22]).

21) Ariſtotel. Analyt. poſter. I. c. 3.

22) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 2. αποδειξιν δε λεγω, συλλογισμον επιστημονικον· επιστημονικον δε λεγω, καθ' ὁν τω εχειν αυτον, επισταμεθα· ει τοινυν εστι το επιστασθαι, οιον εθεμεν, αναγκη και την αποδεικτικην επιστημην εξ αληθων τ' ειναι, και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προ-

Die Prämiſſen müſſen wahr ſeyn, denn das was nicht (real) iſt, läßt ſich nicht wiſſen; unmittelbar, denn ſonſt könnte ſie ſelbſt nicht ohne Demonſtration erkannt werden; Gründe der Schlußfolge, weil Wiſſen ſo viel iſt, als den Grund von etwas erkennen; bekannter, weil ſie die Gründe des Schlußſatzes ſind. Bekannter iſt ſubjective in Beziehung auf uns das dem Sinne nahe iſt, an ſich was ſich von den Sinnen am weiteſten entfernt, das Allgemeine. Die erſten Gründe Principien (αρχαι) ſind unmittelbare Sätze, welche mit dem Schlußſatze unter einen und denſelben Begriff gehören, alſo einartig ſind (συγγενεα). Als unmittelbare ſind ſie von keinem höhern Satze abgeleitet [23]).

Bei jeder Demonſtration kommt dreierlei in Betrachtung; die Gattung des Objects, welcher Gegenſtand der Demonſtration iſt; die allgemeinen, unmittelbaren Sätze, Axiome, aus welchen bewieſen wird; und die Prädicate, welche bewieſen werden. Die Realität der beiden erſten, und die Bedeutung der Worte, welche das dritte ausdrücken, wird vorausgeſetzt [24]).

Object der Wiſſenſchaft iſt nicht das Zufällige, denn dieſes iſt weder nothwendig, noch gewöhnlich. Was aber von der Art iſt, iſt kein Gegenſtand des Wiſſens. Alſo nur das Nothwendige, Ewige, Unveränderliche. Denn

προτερων και αιτιων τε συμπερασματος. ἑτως γαρ εσονται και αἱ αρχαι οικειαι τε δεικνυμενε.

23) Ariſt. Anal. poſter. I. c. 2.

24) Ariſtoteles Analyticor. poſter. I. c. 10. παση γαρ αποδεικτικη επιστημη περι τριε εστιν, ὁσα τε ειναι τιθεται. ταυτα δ' εστι, το γενος, ὑ των καθ' αὑτα παθηματων εστι θεωρητικη· και τα κοινα ἁ λεγομεν αξιωματα, εξ ὡν πρωτων αποδεικνυσι· και τριτον, τα παθη, ὡν τι σημαινει ἑκαστον λαμβανει.

Denn was nothwendig oder gewöhnlich iſt, das läßt ſich auch aus Grundſätzen nothwendig beweiſen [25]).

Solche Sätze, welche nicht bewieſen werden können, aber bei jeder Erkenntniß nothwendig vorausgeſetzt werden, heißen Axiome; andre Sätze der Art, welche nicht dieſelbe Nothwendigkeit bei ſich führen, heißen Grundſätze (θεσεις) und ſind von zweierlei Art; ſie beſtimmen entweder, daß etwas ſey (Hypotheſis) oder was etwas ſey (Definition) [26]).

Die Grundſätze ſind entweder formel (εξ ων) oder materiel (περι ὁ). Die erſten beſtimmen die Form der Demonſtration, die zweiten den Inhalt derſelben. Die erſten ſind die allgemeinen Grundſätze (κοινα) die zweiten die beſondern, jedem Object der Demonſtration eigenthümliche Grundſätze (ιδια) [27]). Da aus den allgemeinen Grundſätzen (z. B. dem Satz des Widerſpruchs) nicht alles hergeleitet werden kann, ſo folgt, daß die Principien für verſchiedene Wiſſenſchaften verſchieden ſeyn müſſen; ſie können aber auch wieder nicht ganz verſchieden ſeyn, weil es allgemeine Grundſätze giebt.

Das

25) Ariſtot. Analyt. poſter. I. c. 6 §. 30.

26) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 2. αμεσε δ' αρχης συλλογιστικης θεσιν μεν λεγω, ἡν μη εστι δειξαι, μηδ' αναγκη εχειν τον μαθησομενον τι. ἡν δ' αναγκη εχειν τον ὁτιουν μαθησομενον, αξιωμα. θεσεως δ' ἡ μεν ὁποτερουν των μεριων της αποφασεως λαμβανεσα, ὑποθεσις, ἡ δ' ανευ τουτε, ὁρισμος. confer. c. 10. και εστι δ' ὑποθεσις μεν αιτημα, ὁ αναγκη ειναι δι' αὐτο και δοκειν αναγκη.

27) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 32. αἱ γαρ αρχαι διττοι, εξ ων τε και περι ὁ. αἱ μεν ουν, εξ ων, κοιναι· αἱ δε περι ὁ, ιδιαι, οιον αριθμος, μεγεθος. c. 10.

Daraus folgt alſo, daß die Principien zwar verſchieden ſind, aber doch unter einander in Verwandſchaft ſtehen [28]).

Die eigenthümlichen (materiellen) Grundſätze in den Wiſſenſchaften ſind unmittelbare nothwendige Sätze. Fehlt ihnen die Nothwendigkeit, ſo iſt es kein Wiſſen, ſondern nur ein Meinen (δοξα) und aus ſolchen kann nichts Nothwendiges gefolgert werden [29]). Solche Sätze ſind als das Einfache anzuſehen, woraus die Wiſſenſchaft beſteht. Denn in allen Dingen iſt das Einfache (ἁπλουν) das Principium, in der Demonſtration und Wiſſenſchaft iſt es zuletzt die Vernunft, als das Vermögen, durch Principien alle Erkenntniß auf Einheit zu bringen [30]). Nothwendige Sätze ſind diejenigen, in welchen das Prädicat ein allgemeines und weſentliches Merkmal des Subjects ausmacht, welches ſich durch die bloße Entwickelung des Subjectbegriffs ergiebt. Denn was einem Subject allgemein und an

28) Ariſtoteles Analyticor. poſter. I. c. 32. *ει δε μητε εξ απασων ως δεον δεικνυσθαι ὁτιουν, μηθ' ὁτως ἑτερας, ὡς ἑκαστης επιστημης ειναι ἑτερας· λειπεται, ὁτι συγγενεις αι αρχαι παντων, αλλ' εκ τωνδι μεν ταδι, εκ δε τωνδι ταδι.*

29) Ariſtoteles Analyticor. poſter. I. c. 4. §. 6. *επει τοινυν ὁ επιστασθαι αποδεικτικως, δει εξ αναγκης ὑπαρχειν, δηλον ὁτι και δια μεσων αναγκαιων δει εχειν την αποδειξιν.* c. 33. *δοξα ὑπολημψις της αμεσου προτασεως και μη αναγκαιας.*

30) Ariſtoteles Analytic. poſter. I. c. 23. *και ὡσπερ εν τοις αλλοις ἡ αρχη απλουν. τουτο δ' ου πανταχου το αυτο, αλλ' εν βαρει μεν μνα, εν δε μελει δισσις, αλλο δ' εν αλλῳ. ὁτως εν συλλογισμῳ το ἐν προτασις αμεσος· εν δ' αποδειξει και επιστημη ὁ ιδιος.*

an ſich zukommt, das kommt ihm auch nothwendig zu [31]). Ein ſolches Merkmal muß nun auch der Mittelbegriff ſeyn, damit die Schlußfolge durch die Prämiſſen nothwendig begründet werde [32]).

Die Form des Wiſſens (der Demonſtration) beſtehet in der Einſicht der nothwendigen Folge des Abgeleiteten aus den Grundſätzen. Daher iſt die erſte Figur der Schlüſſe diejenige, welche ſich am beſten für die Demonſtration ſchickt. Denn durch ſie erkennt man am deutlichſten das Warum, und alle mathematiſchen Wiſſenſchaften bedienen ſich dieſer Figur [33]).

Die Demonſtration iſt (in Anſehung der Form) wie jede Schlußfolge entweder allgemein oder particulär, bejahend oder verneinend, oſtenſiv oder apagogiſch. Die allgemeine bejahende und oſtenſive iſt der andern vorzuziehen [34]).

Bewieſen wird entweder daß etwas iſt, oder warum etwas iſt. Beides wird durch die erſte Figur bewieſen, aber es kommt darauf an, ob der Mittelbegriff den erſten Grund enthält oder nicht. z. B. was ſtrahlt, iſt nahe; die Planeten ſtrahlen; die Planeten ſind alſo nahe. Hier wird nur bewieſen, daß, aber nicht warum die Planeten ſtrahlen, denn nicht deswegen weil ſie ſtrahlen, ſind ſie nahe, ſondern weil ſie nahe ſind, ſtrahlen ſie. Um alſo

31) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 10. 4. τα αρχα λεγομενα επι των απλως επιςητων καθ' αυτα, ετως ως ενυπαρχειν τοις κατηγορημενοις η ενυπαρχεσθαι, δι' αυτα τε εςι και εξ αναγκης· α γαρ ενδεχεται μη υπαρχειν η απλως η τα αντικειμενα.

32) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 6.

33) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 14.

34) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 24.

alſo zu beweiſen, warum ſie ſtrahlen, muß man das Daſeyn zum Mittelbegriff machen. Was nahe iſt ſtrahlt u. ſ. w. [35]). Die Erkenntniß des Daſeyns und des Grundes einer Sache iſt oft Gegenſtand zweier verſchiedenen Wiſſenſchaften, z. B. die Wirklichkeit mancher Erſcheinungen am Himmel, des Lichts und der Töne iſt das Object der (beobachtenden) Aſtronomie, der Optik und der Muſik; die Gründe davon lehrt die Mathematik. Die Wahrnehmung des Regenbogens iſt Object der Phyſik, die Erkenntniß deſſelben aus Gründen der Optik oder überhaupt der Mathematik. So weiß der Arzt bloß als Factum, daß die runden Wunden langſamer heilen, der Geometer aber warum das ſo iſt [36]).

Es giebt eigentlich vier Arten von Problemen und eben ſo viel Objecte des Wiſſens. Wir wollen nehmlich wiſſen, ob etwas iſt, z. B. ob es Sonnenfinſterniſſe gebe, warum es iſt; Dann ob ein Object z. B. Gott exiſtirt und was es iſt [37]). Alle dieſe Probleme können auf dieſes zurückgeführt werden; giebt es einen Mittelbegriff, aus welchem die Beantwortung dieſer Fragen ſich ergiebt, und welches iſt er? [38]) Denn wenn man weiß, was etwas iſt, ſo weiß man auch, warum es iſt. z. B. Was iſt die Mondfinſterniß? die Beraubung des Lichtes, wegen Entgegenſtellung der Erde. Hierin liegt auch zugleich der Grund von der Verfinſterung des Mondes. Der Mit-

35) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 13.

36) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 13.

37) Ariſtot. Analyt. poſter. II. c. 1. τα ζητημενα εστιν ισα τον αριθμον, οσαπερ επισταμεθα. ζητουμεν δε τεττερα, το ὁτι, το διοτι ει εστι, τι εστιν.

38) Ariſt. Analyt. poſter. II. c. 2.

Mittelbegriff iſt nehmlich immer entweder das Weſen, oder ein Merkmal, das dem Subjecte an ſich oder beziehungsweiſe zukommt [39]).

Die bloße Exiſtenz eines Objects erkennen wir auf eine gedoppelte Art, nehmlich entweder durch etwas Zufälliges oder durch etwas Weſentliches des Objects. Wenn wir erkennen, daß die Erde in gerader Richtung zwiſchen Sonne und Mond ſteht, ſo erkennen wir auch, daß der Mond und warum er verfinſtert wird. Denn die Oppoſition der Erde iſt auch zugleich das Weſentliche der Mondfinſterniß. Iſt es aber etwas Zufälliges, ſo erkennt man nur, daß etwas iſt, nicht aber warum es iſt [40]).

Die Definition iſt ein Satz der beſtimmt, was eine Sache iſt. Wird die Bedeutung eines Wortes beſtimmt, ſo iſt es eine Nominaldefinition, wird aber das Weſen einer Sache erklärt, ſo iſt es eine Realdefinition. Die letzte giebt auch zugleich den Grund an, warum etwas iſt, dadurch,

39) Ariſt. Analyt. poſter. II. c. 2. ὡςπερ αν λεγομεν, το τι εςιν ειδεναι, το αυτο εςι και δια τι εςι. τετο δ' η ἁπλως και μη των ὑπαρχοντων τι, η των ὑπαρχοντων, οἱον ὁτι δυο ορθαι, η ὁτι μειζον η ελαττον. ὁτι μεν αν παντα τα ζητεμενα μεσα ζητησις εςι δηλον.

40) Ariſtoteles Analyt. poſter. II, c. 8. το δε ει εςιν ὁτε μεν κατα συμβεβηκος εχομεν, ὁτε δ' εχοντες τι τα αυτα πραγματος· ὁσα μεν αν κατα συμβεβηκος οιδωμεν, ὁτι εςιν, αναγκαιον μηδαμως εχειν προς το τι εςιν· ουδε γαρ ὁτι εςτιν ιςμεν — καθ' ἱσων δ' εχομεν τι, ρἀον. ὡςε ὡς εχομεν ὁτι εςιν, ἁτως εχομεν και προς το τι εςτιν,

durch, daß ſie das Weſen beſtimmt [41]). Die Eigenſchaften eines Objects ſind entweder urſprüngliche oder abgeleitete, je nachdem von ihnen ein Grund kann angegeben werden, der außer ihnen liegt, oder nicht. Die erſten können nicht demonſtrirt, ſondern nur als gegeben vorausgeſetzt werden [42]). Der Satz der dieſe ausdrückt, iſt eine unerweisliche Definition. Die Definition, welche aber abgeleitete Eigenſchaften angiebt, iſt nur durch die Art und Weiſe der Bezeichnung von einem apodictiſchen Schluſſe verſchieden, oder ſie iſt der Schlußſatz eines ſolchen Schluſſes [43]).

Alle Arten von Gründen, (materiale, formale, wirkende, finale) laſſen ſich durch Mittelbegriffe demonſtriren [44]). Den Beſchluß dieſer Theorie machen die Regeln von

41) Ariſtoteles Analyt. poſter. II. c. 10. ὁρισμος επειδη λεγεται λογος τε τι εστι, Φανερον, ὁτι ὁ μεν τις εσται λογος τε τι σημαινει το ονομα — αλλος δ' εστιν ὁρος, λογος ὁ δηλων δια τι εστιν.

42) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. II. c. 9. των τι εστι τα μεν αμεσα και αρχαι εισιν, ἁ και ειναι και τι εστιν ὑποθεσθαι δει, η αλλον τροπον Φανερα ποιησαι· των δ' εχοντων μεσον, και ων εστι τι ἑτερον αιτιον της εσιας, εστι δι' αποδειξεως δηλωσαι, μη το δε εστιν αποδεικνυντας.

43) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. II. c. 10. εστιν αρα ὁρισμος, εἰς μεν λογος τε τι εστιν αναποδεικτος· εἰς δε συλλογισμος τε τι εστι, πτωσει διαΦερων της αποδειξεως. τριτος δε, της τε τι εστιν αποδειξεως συμπερασμα.

44) Ariſtot. Analyt. poſter. II. c. 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν, το τι ην ειναι· μια δε το τι — των οντων αναγκη τετ' ειναι· ἑτερα δε, το τινος ἑνεκα. πασαι αὐται δια τε μεσα δεικνυνται.

von der Definition und verſchiedene Sätze über das Cauſalverhältniß.

Ariſtoteles beruft ſich in dieſer Theorie ſehr oft auf mathematiſche Wiſſenſchaften, und entlehnt ſeine meiſten Beiſpiele daraus. Er hat dadurch den Wahn veranlaßt, als wenn einerlei Methode in der Philoſophie und Mathematik anwendbar ſey, und daß dadurch eben dieſelbe Evidenz und apodictiſche Gewißheit erreicht werden könne, welche den Vorzug der Mathematik ausmacht. Der große Mann ließ ſich durch die Bemerkung, daß in der Mathematik ſich alles auf Schlüſſe zurückführen läßt, verblenden, und glaubte, in der Form der Schlüſſe liege der Grund der apodictiſchen Gewißheit. Darüber aber überſah er die große Verſchiedenheit, welche zwiſchen Philoſophie und Mathematik ſtatt findet, die aber auf dem analytiſchen Wege nie entdeckt werden konnte.

Seine Theorie der Demonſtration bezieht ſich bloß auf das diſcurſive Denken, welches über gegebene Begriffe nicht hinausgeht, und den Inhalt derſelben deutlich macht, ohne die Erkenntniß im eigentlichen Sinne zu erweitern. Da die Demonſtration nichts anders iſt als ein ordentlicher Vernunftſchluß, nur mit dem Unterſchiede, daß bei Schlüſſen die Prämiſſen nicht gerade nothwendige und evidente Sätze ausmachen, dieſe aber zur Demonſtration nothwendig erforderlich ſind, ſo beruht alſo die apodictiſche Gewißheit nicht auf der Schlußfolge, ſondern auf der apodictiſchen Gewißheit der Prämiſſen, und die Form des Schluſſes thut nichts zur Demonſtration hinzu, als daß ſie das Verhältniß der Folge zu den Gründen deutlicher macht.

Nun erfordert er freilich zur Demonſtration unmittelbare und nothwendige Sätze als Principien. Allein da dieſe nichts anders ſind als analytiſche Sätze, welche ſich

zuletzt auf die Wahrnehmung fußen, so erhellet, daß diese, wenn man nicht bei dem bloßen Inhalte der Begriffe stehen bleibt, sondern sie in objectiver Bedeutung nimmt, nur eine comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, woraus nie eine apodictische Gewißheit, als sie Aristoteles zum Wissen erfordert, folgen kann [45]).

Aristoteles beging also den Fehler, daß er der Demonstration einen Werth beilegte, den sie nicht hat, noch haben kann. Anstatt sie für nichts weiter, als für die logische Beweisart zu halten, wobei man von aller Beziehung auf Objecte abstrahirt, und nur auf die Form des Denkens achtet, betrachtete er sie als das Mittel, zum objectiven Wissen zu gelangen. Daher haben die Worte, Demonstration, Axiome, Definitionen eine Bedeutung erhalten, die eigentlich nur auf Mathematik paßt, aber mit Unrecht auf alles Erkenntniß überhaupt bezogen wurde. Alles das ist Folge von der Ansicht des Aristoteles, vermöge welcher er, wie Plato, nur auf eine andere Art Dogmatiker war, wie wir oben gezeigt haben. Denn nach diesem Gesichtspunct hat jede Vorstellung, wenn sie wahr ist, auch objective Realität; die logische und objective Wahrheit fällt in eins zusammen, und man kann also von der logischen auf die objective, von dem Gedachtwerden auf das Seyn schließen. In dieser Rücksicht ist Aristoteles derjenige Philosoph, der das

45) Aristotel. Analytic. poster. II. c. 2. ὁτι δ' εςτι τȣ μεσȣ ἡ ζητησις, δηλοι ὁσων το μεσον αιςθητον· ζητȣμεν γαρ μη, ῃςθημενοι, ὁιον της εκλειψεως, ει εςιν η μη. ει δ' ημεν επι της σεληνης, ȣκ αν εζητȣμεν, ȣτ' ει γινεται, ȣτε δια τι· αλλ' ἁμα δηλον αν ην· εκ γαρ τȣ αιςθανεςθαι, και το καθολȣ εγενετο αν ἡμιν ειδεναν ἡ μεν γαρ αιςθησις, ὁτι νυν αντιφραττει, και γαρ δηλον ὁτι νυν' εκλειπει· εκ δε τȣτȣ το καθολȣ αν εγενετο.

das Fundament, worauf ſich jeder Dogmatiſmus gründet, deutlicher entwickelt hat.

Siehet man von dieſer Rückſicht weg, und bleibt bloß bei der Demonſtration als Theorie des logiſchen Beweiſes ſtehen, ſo iſt zwar die vom Ariſtoteles gegebene Theorie nicht ganz vollkommen, vorzüglich weil ſie die Grenzen des Logikers überſchreitet, und nicht bloß die formelle Beſchaffenheit der Beweiſe in Betrachtung ziehet, aber doch immer ein ſchätzbares Denkmal des philoſophiſchen Geiſtes und als erſter Anfang zu einer ſolchen Theorie verdienſtlich. Hätte er bloß den logiſchen Geſichtspunct gefaßt, und die Demonſtration nicht in einer beſondern materiellen Eigenſchaft der Schlüſſe, ſondern in der Anwendung und Verbindung der Schlüſſe zur Herleitung eines Satzes geſetzt, ſo würde er als Logiker mehr geleiſtet haben.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einige Behauptungen anführen, welche ſich auf Wahrheit überhaupt beziehen, theils Reſultate ſeiner eignen dogmatiſchen Anſicht ſind, theils bei ſeiner Theorie der Demonſtration vorausgeſetzt werden müſſen.

Es giebt eine doppelte Art von Wahrheit, die logiſche und die reale. Beide unterſcheidet Ariſtoteles, aber ſo, daß beide in einem realen Zuſammenhange ſtehen. Daher und weil er ſie nicht durch beſondere Ausdrücke bezeichnet, kommen Sätze vor, welche einander zu widerſprechen ſcheinen. So behauptet er bald, Wahrheit und Falſchheit ſei nicht in den Dingen, ſondern bloß in dem Verſtande, bald betrachtet er Wahrheit wieder als eine an den Dingen haftende Eigenſchaft; bald ſagt er, Wahrheit finde nur bei zuſammengeſetzten Gedanken (Sä-

ten) ſtatt, bald ſchreibt er auch einzelnen Begriffen Wahrheit zu [46]). Dieſer ſcheinbare Widerſpruch wird durch die Unterſcheidung zwiſchen materialer und formaler Wahrheit gehoben. Wahrheit iſt Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit ihrem Objecte, oder wahr iſt eine Vorſtellung, durch welche ein wirkliches Object, und ſo wie es iſt, vorgeſtellt wird. Daher bedeutet auch Wahrheit ſo viel als Realität, Wirklichkeit [47]).

Bei Gegenſtänden der Erfahrung iſt der Sinn das Criterium der Wahrheit, d. i. daß ein Gegenſtand der Art exiſtirt, und wie er beſchaffen iſt, können uns

46) Ariſtoteles Metaphyſicor. VI. c. 3. *ε γαρ εϛι το ψευδος και το αληθες εν τοις πραγμασι, οιον το αγαθον αληθες, το δε κακον ψευδος, αλλ' εν διανοια, περι τε τα απλα και τα τι εϛιν, εδ' εν διανοια — επει δε ἡ συμπλοκη εϛι και ἡ διαιρεϛις εν διανοια* — Metaphyſicor. IX. c. 10. *εδε το αληθες και ψευδος ομοιως εϛι ὑπαρξει (περι τα ασυνθετα) και επ' εκεινων. ἡ ωϛπερ εδε το αληθες επι τετων το αυτο, ἁτως εδε το ειναι, αλλ' εϛι το μεν, αληθες, το δε ψευδος· το μεν θιγειν και Φαναι αληθες· ε γαρ ταυτο καταΦασις και Φασις· το δ' αγνοειν, μη θιγγανειν· απατηθηναι γαρ περι το τι εϛιν, ε εϛιν, αλλ' ἡ κατα συμβεβηκος· ομοιως δε και περι τας ασυνθετες ϛιας* — *το δε ειναι ὡς το αληθες και το μη ειναι, ὡς το ψευδος.* — Metaphyſicor. V. c. 29. *πραγματα μεν ουν ψευδη ἁτως λεγεται, ἡ τῳ μη ειναι αυτα, ἡ τῳ την απ' αυτων Φαντασιαν μη εντος (οντων) ειναι.*

47) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 7. *ετι το ειναι σημαινει και το εϛιν οτι αληθες, το δε μη ειναι, ὁτι ε αληθες αλλα ψευδος.*

uns nur die Sinne lehren. Unmittelbar erfahren wir durch sie nur das Einzelne, das Daseyn und die Veränderung einzelner Substanzen, welche in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit und veränderlich sind; mittelbarerweise aber erhalten wir auch durch sie den Stoff zur Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten, dessen was an dem veränderlichen Objecte beharrlich und unveränderlich ist [48]).

Daher hält er sich in den einzelnen Theilen der Naturwissenschaft vorzüglich an Erfahrung. Seine Begriffe stützen sich auf Reflexion und Abstraction; seine Erklärungen von Naturerscheinungen überschreiten selten den Kreis des Wirklichen. Dieser feste Standpunct sichert ihn vor leeren Schwärmereien im Felde der bloßen Begriffe, und vor Hypothesensucht. Er ist hier nicht verbunden, Rechenschaft von der Realität seiner Begriffe abzulegen, denn sie beziehen sich auf wirkliche Gegenstände, und wenn er auch zuweilen fehlt, so liegt doch die Natur für Jedermann offen da, um sich orientiren zu können.

In dem abstracten Erkenntniß giebt es ein ähnliches Kriterium als die Erfahrung für die Erfahrungserkenntniß. Denn so wie wir durch die Empfindung von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnengegenstände unmittelbar überzeugt werden, so überzeugt uns auch das Denken von der Wirklichkeit der Gegenstände, welche den abstracten Begriffen entsprechen. Es ist hier kein Beweis ihrer Realität, keine Induction ihrer Gültigkeit erforderlich, denn die Induction und Abstraction beurkundet schon, daß ihnen etwas Reales entspricht.

48) Aristoteles de anim. III. c. 3. ἡ αἰςθησις των μεν ιδιων αληθης εςιν, η ὁτι ολιγοςον εχουσα το ψευδος. Analyticor. posterior. II. c. 2. c. 19.

Doch iſt hier noch ein Unterſchied zu bemerken. Einige von dieſen Begriffen ſind einfach, andere zuſammengeſetzt. Die einfachen Begriffe laſſen ſich von nichts weiter ableiten, ſie ſind keiner Veränderung empfänglich, ſie ſind, was ſie ſind, die letzten Principien von allem, abſolut wahr und nothwendig [49]). Sie führen ihre Wahrheit unmittelbar bei ſich. Es iſt möglich, daß man ſie nicht denkt, aber wenn ſie gedacht werden, ſo ſind ſie auch wahre richtige Begriffe, denen ein Object entſpricht. Der Verſtand verhält ſich zu den Gegenſtänden wie der Sinn zu den ſeinigen. Der Sinn nimmt wahr durch die Empfindung, und der Verſtand trifft das Object durch das Denken (διγγανει). Nicht Irrthum ſondern nur ein Nichtwiſſen findet bei ihnen ſtatt [50]).

Die

49) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 5. ὡςε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το ἁπλων εςι. τετο γαρ εκ ενδεχεται πλεοναχως εχειν, ὡς δε αλλως και αλλως. ηδη γαρ πλεοναχως αν εχει. Vergl. Analyt. poſter. 1. c. 2.

50) Ariſtoteles Metaphyſicor. IX. c. 10. η ὡςπερ δε το αληθες επι τετων (των ασυνθετων) το αυτο, ἑτως δε το ειναι, αλλ' εςι το μεν αληθες, το δε ψευδος. το μεν θιγειν και Φαναι αληθες, ε γαρ ταυτο καταΦασις και Φασις· το δ' αγνοειν μη θιγγανειν, απατηθηναι γαρ περι το τι εςιν, εκ εςιν, αλλ' η κατα συμβεβηκος. ὁμοιως δε και περι τας ασυνθετες ὑσιας, ε γαρ εςιν απατηθηναι, και πασαι εισιν ενεργειαι ε δυναμει· εγινοντο γαρ αν και εΦθειροντο. νυν δε το ον αυτο ε γινεται δε ΦθειρεσθαΙ· εκ τινος γαρ αν εγινετο· ὁσα δη εςιν ὁπερ ειναι τι και ενεργειαι, περι ταυτα εκ εςιν απατηθηναι αλλ' η νοειν, η μη.

Die zuſammengeſetzten Begriffe ſind nur dann wahr, wenn in ihnen die Merkmale, welche dem Objecte zukommen, zuſammengefaßt, und welche ihm nicht zukommen, ausgeſchloſſen ſind. Sie können alſo falſch ſeyn. Immer bleibt aber das Object der Maaßſtab, nach welchem die Wahrheit und Falſchheit der Begriffe beurtheilt, und ihre Berichtigung bewerkſtelliget werden muß. Denn es giebt Dinge, die immer zuſammengeſetzt, nie anders als mit dieſen Merkmalen verbunden ſind; andere ſind immer getrennt, und können nie Merkmale von einander werden, andere endlich können verbunden und getrennt werden. Darin beſteht ihre Natur, und wer ſich die Dinge vorſtellt, wie ſie ihrer Natur nach ſind, wer verbindet, was nicht getrennt, und trennt, was nicht verbunden werden kann, der denkt Wahrheit, denn alle Vorſtellungen werden durch die Objecte gegeben und beſtimmt [51]).

51) Ariſtoteles Metaphyſicor. IX. c. 10, επει δε το ον λεγεται και το μη ον, το μεν κατα τα σχηματα των κατηγοριων, το δε, κατα δυναμιν η ενεργειαν τουτων η τ' εναντια, το δε, κυριωτατον ον αληθες η ψευδος. τουτων δ' επι των πραγματων εστι το συγκεισθαι η διαιρεισθαι. ωστε αληθευειν μεν το διηρημενον οιομενος διαιρεισθαι και το συγκειμενον συγκεισθαι, ψευσαι δε ὁ εναντιως εχων, η τα πραγματα ποτ' εστιν η ουκ εστιν. ωστε το αληθες λεγομενον η ψευδος. τουτο γαρ σκεπτεον τι λεγομεν. ε γαρ δια το ἡμας οιεσθαι αληθως σε λευκον ειναι, ει συ λευκος, αλλα δια το σε λευκον ειναι, ἡμεις ὁι φαντες τουτο αληθευομεν. ει δη τα μεν αει συγκειται και αδυνατα διαιρεθηναι, τα δ' αει διηρηται και αδυνατα συντεθειναι, τα δ' ενδεχεται τ'εναντια, το μεν ειναι εστι το

Alles urſprüngliche Vorſtellen (Empfinden und Denken) enthält alſo reale Wahrheit. Nur in dem abgeleiteten Vorſtellen iſt der Urſprung des Irrthums, wenn Vorſtellungen unrichtig verbunden, oder nicht auf das rechte Object bezogen werden.

Alle Vorſtellungen können auf zweierlei Art gebraucht werden, nehmlich entweder in Beziehung auf die ihnen entſprechenden Objecte (in concreto) oder ohne dieſe Beziehung (in abſtracto χωριζμενα). In dem letzten Fall iſt kein Irrthum möglich, aber wohl in dem erſten [52]).

Die Exiſtenz eines wirklichen Objects läßt ſich nicht beweiſen, ſo wenig als das Weſen deſſelben, ſondern beides wird entweder unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen, oder unmittelbar durch den Verſtand gedacht [53]).

Es

το συγκειϛθαι και ἐν ειναι, το δε μη ειναι, το μη συγκειϛθαι, αλλα πλειω ειναι. περι μεν ουν τα ενδεχομενα, ἡ αυτη γινεται ψευδης και αληθης δοξα, και ὁ λογος ὁ αυτος, και ενδεχεται ὁτε μεν αληθευειν ὁτε δε ψευδεϛθαι. περι δε τα αδυνατα αλλως εχειν, ουκ γινεται ὁτε μεν αληθες, ὁτε δε ψευδος, αλλ' αει ταυτα αληθη και ψευδη.

52) Ariſtotel. Phyſicor. II. c. 2. διο και χωριζει (ὁ μαθηματικος) κινηϛεως· χωριϛα γαρ τη 'νοησει, και ουδεν διαφερει ουδε γινεται ψευδος χωριζοντων. de anima III. c. 6. 8.

53) Ariſtoteles Metaphyſ. XI. c. 7. λαμβανουϛι δε το τι ϛιν, αἱ μεν δια της αἰϛθηϛεως, αἱ δ' ὑποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουϛιας και τε τι ϛιν εκ ϛιν αποδειξις. Phyſicor. VII. c. 3. κατ' ουδεμιαν γαρ δυναμιν κινη-

Es iſt einleuchtend, daß Ariſtoteles durch alles dieſes der Philoſophie als Wiſſenſchaft einen doppelten Vortheil verſchaffen wollte. Einmal ſollte dadurch der Philoſophie Realität zugeſichert werden, wenn etwa ein Zweifler ihre Lehrſätze in Anſpruch nehmen, und die Frage aufwerfen ſollte: wie kommt ihr zu dieſen Behauptungen? ſind ſie nicht etwa aus der Luft gegriffen? Dieſe Bedenklichkeit ſchien dadurch beſeitiget zu werden, wenn gezeigt würde, daß alle Erkenntniß, ſelbſt die abſtrakte ſich auf die Erfahrung ſtützt, und in dieſer der Fond zu aller Erkenntniß lieget. Der zweite Vortheil, welcher mit dem erſten zuſammenhing, war, alles willkürliche Spiel mit Begriffen aus der Philoſophie zu verbannen, wovon die Ideen des Plato nach der Vorſtellungsart, welche einige ſeiner Nachfolger und Ariſtoteles ſelbſt davon hatten, erſt neulich ein auffallendes Beiſpiel gegeben hatten. Dieſes wurde dadurch vermieden, daß Ariſtoteles theils alles Wiſſen auf die wirkliche Erfahrungswelt einſchränkte, theils die Möglichkeit und Quelle der unmittelbar gewiſſen Sätze, der Principien aller Demonſtration, beſtimmte, und wenn er zeigte, daß die Natur der Dinge, nicht das Denken, der letzte Beſtimmungsgrund der Wahrheit ſey [54]).

Dieſe Abſicht wäre auch wirklich erreicht, wenn es dem Ariſtoteles geglückt hätte, den erſten Grundſatz ſeines empiriſchen Realismus zu beweiſen, daß alle Erkenntniß aus der Erfahrung entſpringe, daß alle Begriffe etwas Reales zum Objecte haben. Allein er hat ſo wenig an einem Beweis gedacht, als er ihn hätte mit aller erforderli-

κινηθεισιν εγγινεται το της επιστημης, αλλ' υπαρξαντος τινος· εκ γαρ της κατα μερος εμπειριας την καθολου λαμβανομεν επιστημην.

54) Ariſtoteles Metaphyſ. XIII. c. 4. 11.

chen Schärfe geben können, ohne ſich in eine tiefe Unterſuchung des Erkenntnißvermögens einzulaſſen. Es iſt ihm nur gelungen, den oberſten Grundſatz des logiſchen Denkens, der von allem Inhalte leer iſt, aufzuſtellen, aber keine materiellen Grundſätze von unmittelbarer Evidenz. Die Axiomen, von denen er ſpricht, ſind nur analytiſche Sätze. Den Schein von Axiomen bekamen ſie bei ihm nur durch das Bedürfniß, in welchem ſich die Philoſophie befindet, von etwas Zuverläſſigen auszugehen, und durch die Verwechſelung des Denkens mit dem Erkennen, welche mit ſeinem ganzen empiriſch rationalen Syſteme unzertrennlich verknüpft iſt.

Denn ungeachtet er im Grunde die Natur der Dinge zum letzten Criterium der Wahrheit machte, ſo entging ihm doch der Cirkel, in den er ſich dabei verwickelte. Wäre dieſes Criterium wirklich brauchbar, um Wahrheit und Falſchheit, Realität und Schein zu unterſcheiden, ſo müßte uns dieſe Natur nicht durch Vorſtellungen, ſondern woanders her ſchon bekannt ſeyn, um die Vorſtellungen nach dieſem Maasſtabe beurtheilen zu können. Aber wir erkennen die Objekte erſt durch Vorſtellungen, und wir wiſſen von jenen nichts, wenn wir von dieſen wegſehen. Der Skeptiker enthält dadurch alles freie Spiel, was er ſich nur wünſchen kann. Auch wird auf dieſe Art Willkühr nicht aus dem Gebiet der Philoſophie verbannt, ſondern eher Gelegenheit gegeben, individuelle Anſichten in die Natur überzutragen, und ſie dann als Einſichten in das verborgene Heiligthum der Natur aufzuſtellen.

Viertes Kapitel.

Theoretiſche Philoſophie.

Ariſtoteles Verdienſt um die theoretiſche Philoſophie iſt nicht weniger ausgezeichnet, als um die Logik. Ungeachtet die Natur der einzige Gegenſtand der Speculation bis auf den Sokrates geweſen war, ſo gab es doch keine Naturwiſſenſchaft, ſondern nur einzelne Meinungen und Hypotheſen, ohne Zuſammenhang und logiſche Bündigkeit vorgetragen. Ariſtoteles umfaßte mit ſeinem Geiſte zuerſt das Allgemeine wie das Beſondere, beſtimmte das Object der Naturwiſſenſchaft, brachte Zuſammenhang und Ordnung in das Ganze, ſuchte alle Behauptungen auf gewiſſe Principien zurückzuführen, mit einem Worte er war der erſte Schöpfer einer Naturwiſſenſchaft.

Weil er über dieſen Gegenſtand mehrere und abweichende Behauptungen von den ältern Denkern vorfand, ſo war ſein erſtes Geſchäft, dieſe zuſammenzuſtellen, zu vergleichen und zu prüfen. Die Uneinigkeit leitete ihn auf den Gedanken, daß man darin noch zu keinem gründlichen Erkenntniß gelangt ſey, die Betrachtung des Gemeinſchaftlichen, worin ſie übereinſtimmten, mußte ihm ſogar oft den Weg zur Aufſuchung von beſtimmteren Grundſätzen bahnen; die verſchiedenen Anſichten, welche in ihnen lagen, leiteten ihn auf mehrere Probleme. Die hiſtoriſche Kenntniß deſſen, was vor ihm gedacht, bezweifelt, beſtritten worden, war alſo von großem Nutzen für dieſen Philoſophen, inſofern ſie ihm nicht nur mannigfaltigen Stoff zum Nachforſchen darbot, ſondern auch Einſeitigkeit und Fehltritte zu vermeiden lehrte. Doch haben die Philoſopheme ſeiner Vorgänger zuweilen auch einen nachtheiligen Einfluß auf ſeinen Ideengang gehabt. Vorzüglich gilt dies von Plato's Philoſophie, welche, ſo ſehr er auch ihr Gegner

iſt,

iſt, dennoch einige Hauptideen hergegeben hat, ob er ſie gleich nach ſeinem Syſtem modificirte.

Die Methode, welche er hier befolgt, iſt die analytiſche. Er legt den Begriff von dem Objecte, welches er behandelt, zum Grunde, und die Auflöſung des Hauptbegriffs in ſeine Beſtandtheile dient ihm zum Leitfaden der ganzen Unterſuchung. Er ſucht die Begriffe bis in ihre einfachen Merkmale aufzulöſen, und die Bedingungen der Erſcheinungen vollſtändig zu erforſchen, bis er auf ſolche gekommen iſt, welche den Grund der ganzen Reihe in ſich enthalten. Zufolge ſeines dogmatiſchen Syſtems iſt der letzte Grund, der nichts weiter vorausſetzt, ſo gut als die bedingte Urſache in der Natur zu finden. Denn die Natur iſt der Inbegriff alles Wirklichen [1]). Und alſo, meinte er, müßte auch der letzte Grund des Wirklichen in dem Kreiſe des Wirklichen gefunden werden, nach dem Grundſatz des Dogmatismus, daß wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch mit demſelben die vollſtändige Reihe der Bedingungen gegeben. Daher kommt es auch, daß Ariſtoteles keine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen dem, was in die Naturwiſſenſchaft und in die Metaphyſik gehört, ziehet, und die immanenten Principien der Naturerſcheinungen mit den tranſcendenten unter einander miſchet, z. B. auch in der Phyſik von dem Urweſen, als letzter Urſache aller Bewegung handelt; daß er, was nur in unſerer Anſicht und Beurtheilung der Natur liegt, zum weſentlichen Beſtandtheil der Natur ſelbſt macht, z. B. die Zweckmäßigkeit. Ueberhaupt unterſcheidet Ariſtoteles nicht zwiſchen den Grundſätzen des Verſtandes, welche auf die äußern Wahrnehmungen angewendet, die Grundgeſetze der Natur ſind, indem ſie erſt die Natur als Gegenſtand der Erkenntniß möglich machen, und zwiſchen den durch Beobachtungen abgeleiteten Geſetzen oder zwiſchen den formellen und

mas

1) Ariſtoteles Phyſic. II. c. 7.

materiellen Geſetzen der Natur. Denn nach ſeiner Anſicht ſind alle Principe der Naturkenntniß in der Natur gegründet, und durch Beobachtung und Abſtraction daraus abgeleitet.

Wir haben ſchon oben bemerkt, daß Ariſtoteles alle Subſtanzen in veränderliche und unveränderliche, die erſten aber wieder in vergängliche und unvergängliche eintheilte. Es giebt nur ein unveränderliches und nur ein veränderliches unvergängliches Weſen Gott und Himmel. Alle übrigen Subſtanzen der Welt gehören unter die Gattung der veränderlichen Weſen, und dieſe machen mit dem Himmel die geſammte Natur aus. Es liegt in dieſer Eintheilung die Idee einer Gradation, welche den Inbegriff aller Weſen umfaßt. Der Himmel iſt das Verbindungsglied zwiſchen den Naturweſen und dem Urweſen, und das Medium, wodurch dieſes auf die ganze Natur wirkt. Wahrſcheinlich liegt dabei Platos Philoſophem von der Welt, der Weltſeele und Gott zum Grunde. Indem er nehmlich die Weltſeele als ein für ſich beſtehendes Weſen nicht annehmen konnte, ohne in den Fehler zu verfallen, welchen er ſeinem Lehrer vorwirft, leere Dichtungen in das Naturſyſtem einzuführen [2]), die Weltſeele aber vorzüglich an dem Himmelsſyſtem durch die regelmäßige Ordnung und Bewegung ſich äußert, ſo mußte er den Himmel als diejenige Sphäre der ſichtbaren Welt betrachten, welche unter dem unmittelbaren Einfluß des Urweſens ſtehet, und er traf auf dieſe Weiſe den Sinn des Plato beſſer, als er es vielleicht ſelber glaubte. Aber ob er gleich auf der einen Seite dieſen beſtimmter und von allen poetiſchen Ausdrücken entkleidet vortrug, ſo entfernte er ſich auf der andern ſehr beträchtlich, indem er das Urweſen gewiſſermaßen mit in das Syſtem des Univerſums verwebte, von welchem es Plato ſorgfältig ausgeſchloſſen hatte.

Dieſe

2) Ariſtoteles de anima I. c. 3.

Dieſe Eintheilung iſt aber auch noch von einer andern Seite fehlerhaft, weil ſie nicht alle Weſen umfaßt, denn unter welche Gattung gehörten die menſchlichen Seelen? Nicht unter die erſte Gattung, weil ſie unvergänglich iſt. Nicht unter die zweite, weil die Seele ein ſelbſt thätiges Weſen iſt, welches nicht auf den Himmel paßt. Sie iſt eine Subſtanz, welche den letzten Grund ihrer Thätigkeit in ſich ſelbſt enthält, und ſie kommt in dieſer Rückſicht dem Urweſen am nächſten, oder vielmehr beide ſind dem aufgeſtellten Begriffe nach ganz identiſch. Es fehlte hier noch an Begriffen, um ſo, wie in dem Syſtem der lebloſen Natur, ſo auch unter den beſeelten Weſen eine Gradation auszudrücken, welche erſt in ſpätern Zeiten durch deutlichere Entwickelung des Umfangs der Begriffe Seele und Geiſt und ſchärfere Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen entdeckt worden ſind.

Das Ariſtoteliſche Syſtem der theoretiſchen Philoſophie begreift alſo vier Abtheilungen, 1) Phyſik oder allgemeine Naturwiſſenſchaft 2) vom Himmel oder Kosmologie, 3) Pſychologie und 4) Metaphyſik. Ein vollſtändiges Syſtem machen dieſe Theile noch nicht aus. Der Inhalt und Umfang jedes derſelben und ihr Verhältniß zu einander iſt noch nicht ſcharf genug beſtimmt, als daß nicht die Grenzen in einander laufen ſollten, die Pſychologie ausgenommen, welche eins der ſpäteſten aber auch vielleicht vollendetſten Werke des Ariſtoteles iſt. Die Urſache davon iſt ſehr natürlich. Ariſtoteles fing erſt an, dieſe einzelnen Theile aus der zu ſeiner Zeit vorhandenen Maſſe von Kenntniſſen herauszuziehen, und ſie als abgeſonderte Ganze zu bearbeiten, wobei natürlich ſein Nachdenken mehr auf die Vollendung dieſer einzelnen ihm zunächſt vorſchwebenden Gegenſtände, als auf die Verbindung und Unterordnung zu einem ſyſtematiſchen Ganzen gerichtet ſeyn mußte. Dieſe Vollkommenheit wurde erſt ſpäter errungen, und von ihr fängt eigentlich erſt die Epoche einer ſyſtematiſchen Metaphyſik an.

Er-

Erſter Abſchnitt.

Phyſik oder allgemeine Naturwiſſenſchaft.

Nach dem Ariſtoteles bedeutet das Wort Natur (Φυσις) theils das Entſtehen und Werden eines Dinges, theils dasjenige, woraus es entſteht, Stoff, Keim, theils die urſprüngliche Kraft eines jeden Dinges, woraus ſeine Veränderungen entſpringen [3]; alſo theils die urſprüngliche Materie (ſowohl abſolute als beziehungsweiſe), theils die Form, wodurch jedes Ding das iſt, was es iſt, theils endlich beides zuſammengenommen, Subſtanzen [4]. In der ſtrengſten Bedeutung iſt Natur das in einem Object urſprünglich enthaltene Princip aller Veränderungen, oder Thätigkeiten, welche an demſelben vorgehen [5].

Na-

3) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε λεγεται ενα μεν τροπον, ἡ των Φυομενων γενεσις, — ενα δε, εξ ὰ Φυεται πρωτον το Φυομενον ενυπαρχοντος· ετι ὁθεν ἡ κινησις ἡ πρωτη εν ἑκαςῳ των Φυσει οντων εν αυτῳ ἡ αυτο ὑπαρχει.

4) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε ἡτε πρωτη ὑλη και αὐτη διχως, η ἡ προς αυτο πρωτη — και το ειδος και ἡ κσια· τκτο δ' εςι το τελος της γενεσεως· μεταφορᾳ δ' ηδη και ὁλως πασα κσια Φυσις λεγεται δια ταυτην, ὁτι και ἡ Φυσις κσια τις εςιν.

5) Ariſtoteles Metaphyſicor. IV. c. 4. εκ δη των ειρημενων ἡ πρωτη Φυσις και κυριως λεγομενη εςιν ἡ κσια ἡ των εχοντων αρχην κινησεως εν αυτοις ἡ

Naturweſen ſind diejenigen Dinge, welche das Princip ihrer Veränderungen, ihres Wirkens und Nichtwirkens in ſich ſelbſt weſentlich haben. Bei Kunſtwerken iſt das Princip außer ihnen enthalten [6]). Natürliche Wirkungen (τα Φυσει) ſind diejenigen Begebenheiten, welche immer oder doch meiſtentheils auf einerlei Art geſchehen [7]).

Dieſe Objecte nun ſind der Gegenſtand der Phyſik, welche als Wiſſenſchaft ihre Urſachen und Gründe aufſuchen muß. Sie beſchäftiget ſich alſo mit den Körpern, mit allen Beſchaffenheiten, wie ſie in der Erfahrung vorkommen. Inſofern haben Mathematik und Phyſik einerlei Gegenſtände, nur mit dem Unterſchiede, daß der Mathematiker von allen Beſchaffenheiten abſtrahirt, und nur die Form der Körper als ausgedehnter Größen im ruhenden Zuſtande in Erwägung ziehet, der Phyſiker aber dieſe Körper vorzüglich inſofern ſie in Beziehung ſind, betrachtet. Beides ſowohl Materie als Form derſelben gehört in das Gebiet der Phyſik. Und da ihr Hauptgegenſtand Bewe-

gung

ἡ αυτα. ἡ γαρ ὑλη, τῳ ταυτης δεκτικη λεγεται ειναι Φυσις, και αἱ γενεσεις και το Φυεσθαι τῳ απο ταυτης ειναι κινησεις, και ἡ αρχη της κινησεως των Φυσει οντων, αὐτη εσιν ενυπαρχουσα πως ἡ δυναμει ἡ εντελεχειᾳ. Phyſicor. II. c. 1.

6) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 1. τα μεν γαρ Φυσει οντα ταυτα Φαινεται εχοντα εν ἑαυτοις αρχην κινησεως, τα μεν κατα τοπον, ταδε κατα αυξησιν και Φθισιν, τα δε κατα αλλοιωσιν.

7) Ariſtotel. Phyſicor. II. c. 1. κατα Φυσιν δε ταυτα τε (ὁσα την τοιαυτην εχει αρχην) και ὁσα τουτοις ὑπαρχει καθ' αὐτα. cap. 8.

gung (κινησις) und deren letzter Grund iſt, und es überhaupt vier Arten von Gründen oder Urſachen giebt, nehmlich Materie, Form, wirkende Urſache und Endzweck, ſo macht die Unterſuchung der Naturobjecte nach dieſen verſchiedenen Rückſichten das Object der Naturwiſſenſchaft aus [8]).

Dieſe Erörterung des Begriffs einer Naturwiſſenſchaft und ihres Objects iſt ein großes Verdienſt des Ariſtoteles, ungeachtet ſie in verſchiedenen Rückſichten noch manches zu wünſchen übrig läßt, was aber von ihm nicht gefodert werden kann, weil es eine gründliche Unterſuchung der Erkenntniß und ihrer Grenzen vorausſetzt. Man wird daher ihm gerne verzeihen, daß er die nothwendigen Principien der Natur nicht in dem Verſtande, ſondern in der Natur ſelbſt ſuchet, daß er das formale und materiale in der Erörterung nicht unterſcheidet; man wird ihm die Frage erlaſſen, ob ein ſolches Princip, aus welchem alle Erſcheinungen der Natur vollſtändig abgeleitet werden können, ein möglicher Gegenſtand der Erkenntniß ſey. Aber mit mehr Recht kann man tadeln, daß er in dem Begriff der Naturwiſſenſchaft das Object, welches er wirklich dafür anſiehet, nicht deutlicher beſtimmt hat. Denn aus der ganzen Abhandlung erhellet, daß dieſes die Bewegung in dem weitläufigen Sinne iſt, welchen das Wort κινησις hat. Seine Abſicht gehet dahin, die immanenten Principien der Bewegung zu unterſuchen; aber weil er ohne kritiſche Principien verfährt, und daher den Unterſchied zwiſchen dem Immanenten und Tranſcendenten nicht gewahr nimmt, ſo gehet zuletzt, ohne es ſelbſt zu bemerken, das Reſultat hervor, daß es keine Natur, das iſt kein immanenes

8) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 2. §. 7. επει δε αιτιαι τεσσαρες, περι παντων τα Φυσικα ειδεναι, και εις πασας αναγων το δια τι, αποδωσει Φυσικως την ὑλην, το ειδος, το κινησαν, το ὁ ἑνεκα.

nentes Princip der Bewegung, ſondern nur ein tranſcendentes, das Urweſen giebt.

Hier iſt der Einfluß der Platoniſchen Philoſophie unverkennbar. Denn ſonſt würde ein Philoſoph, der es ſich ſo angelegen ſeyn ließ, das Hyperphyſiſche, worauf Platos Anſicht führte, wenigſtens aus der Naturphiloſophie wegzuſchaffen, nicht am Ende auf ein alle Natur überſteigendes Princip gekommen ſeyn, welches ſich von dem Platoniſchen durch wenig mehr als durch andere Ausdrücke, und durch eine etwas veränderte Kette von Prämiſſen unterſcheidet, wenn man davon wegſiehet, daß das Urweſen, obgleich von der Welt verſchieden, doch weit enger mit derſelben zuſammenhängt, als in dem Platoniſchen Syſtem.

Daraus entſteht nun auch ein zweiter Fehler, daß er für ſeine Unterſuchung keine ſcharfen Grenzen ziehet noch ſie genau beobachtet, daß er in der Phyſik den Beweis für das Daſeyn des Urweſens nicht allein, ſondern auch die Eigenſchaften deſſelben abhandelt, welches eigentlich Gegenſtand der Metaphyſik iſt [9]). Eine Entſchuldigung bleibt noch übrig, daß Ariſtoteles in der Phyſik nur die letzte Urſache aller Veränderungen der Welt, oder die Abhängigkeit derſelben von dem Urweſen zeigen, in der Metaphyſik aber die Eigenſchaften dieſes Weſens habe entwickeln wollen. Indeſſen iſt doch auch dieſe Grenze nicht ganz genau beobachtet.

Die Vieldeutigkeit des Worts κινησις und αρχη iſt auch für dieſe Unterſuchungen nicht von allem Nachtheil geweſen. Sie war zum wenigſten mit Urſache, daß Ariſtoteles mehrere Erſcheinungen aus einerlei Urſachen zu erklä-

9) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 7. διτται δε αἱ αρχαι αἱ κινησαι φυσικως, ὡν ἡ ἑτερα κ φυσικη. κ γαρ εχει κινησεως αρχην εν ἑαυτῃ. τουτο δ' εστιν ει τι κινει μη κινουμενον.

klären ſuchte, welche doch ganz verſchiedenartig ſind, und daß er die Erſcheinungen der organiſchen und unorganiſchen Natur nicht unterſchied. Das letzte war aber auch mit eine Folge davon, daß er nicht mit dem Plato übereinſtimmte, der die Zweckmäßigkeit in der Natur urſprünglich von der Weltbildenden Vernunft ableitete, ſondern dieſe ſelbſt in die Natur hineinlegte, obgleich zuletzt wenn man auf das letzte Princip der Natur ſiehet, die Abweichung nicht ſowohl in dem Reſultate, als in dem Ideengange liegt.

Bei dem allen iſt nicht zu leugnen, daß Ariſtoteles durch dieſen erſten Verſuch einer Naturwiſſenſchaft die Bahn gebrochen, eine Menge von Unterſuchungen auf die Bahn gebracht, woran vorher nicht gedacht worden, (wir dürfen unter andern nur an die wichtigen Unterſuchungen über Raum und Zeit erinnern) und mehrere wichtige Begriffe mehr entwickelt und aufgeklärt hat.

Die Methode, welche er dabei befolgt iſt, beſteht darin, daß er nach einer Widerlegung des eleatiſchen Syſtems, und der Aufzählung der abweichenden Meinungen der Philoſophen über die Principien der Natur, dieſe in ihrer Allgemeinheit aufſtellt, einige Begriffe über Natur, Urſache, Zufall, Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit beſtimmt, darauf nach Erklärung des Begriffs von Veränderung und ihrer Arten, einige Begriffe erörtert, welche mit jenem als Bedingungen zuſammenhängen, als Unendliches, Raum, leerer Raum, Zeit, und dann zur Unterſuchung ſeines Hauptgegenſtandes, der Veränderung vorzüglich der Bewegung und ihrer Principien fortſchreitet.

Wir wollen nun Ariſtoteles Unterſuchungen über die Natur ſo vollſtändig und zuſammenhängend darſtellen, als nur möglich iſt, ohne uns jedoch genau an ſeinen Ideengang zu halten. Wir werden uns dabei der größten Kürze befleißigen.

Daß die Natur ein realer Gegenstand der Erkenntniß ist, kann nicht bewiesen werden, bedarf aber auch keines Beweises, da es eine unwiderlegliche Thatsache ist, die nur durch Etwas weniger Gewisses bewiesen werden könnte [10]). Aber es giebt einige Behauptungen der Philosophen, mit welchen die Wirklichkeit der Natur nicht bestehen kann. Dahin gehört die Behauptung der Eleaten, daß kein Werden, sondern nur ein Seyn möglich, daß das Universum eine unveränderliche Substanz sey. Daher steht die Widerlegung derselben mit Recht an der Spitze der ganzen Abhandlung; nur trift sie nicht den eigentlichen Punct des eleatischen Systems, welchen Aristoteles gar nicht ahndete. Aristoteles betrachtet das ganze eleatische System als ein Mißverständniß, welches durch die Unkunde der mancherlei Bedeutungen der Begriffe, Ding und Einheit und durch die einseitige Auffassung der einen unter mehreren entstanden sey, und daß daher der Grundsatz, aus Nichts entsteht nichts, nicht auf jenes Resultat führe, wenn man nur zwischen dem negativen und privativen Dinge unterscheide. Denn es sey gar wohl möglich, daß aus Etwas etwas Anderes hervorgehe, in Rücksicht dessen jenes ein μη ον nicht an sich, sondern nur zufällig sey [11]).

Aus

10) Aristoteles Physicor. II. c. 1. ὡς δ' εςιν ἡ Φυσις πειρασθαι δεικνυναι, γελοιον. Φανερον γαρ, ὁτι τοιαυτα των οντων εςι πολλα, το δε δεικνυναι τα Φανερα δια των αΦανων, ȣ δυναμενȣ κρινειν εςιν το δι' ἀυτο, καὶ μη δι' ἀυτο γνωριμον.

11) Aristoteles Physicor. I. c. 1, 2. 3. 8. ἡμεις δ' αυτοι Φαμεν, γιγνεςθαι μεν ȣδεν ἁπλως εκ μη οντος, ὁμως μεντοι γιγνεςθαι εκ μη οντος, ὁιον κατα συμβεβηκος.

Digitized by Google

Aus der Uneinigkeit der Philoſophen in Anſehung der Principien ſchloß Ariſtoteles, daß es mehrere geben müſſe, die einander entgegen geſetzt ſind. Denn giebt es mehrere Principien, ſo können ſie weder von einander noch von etwas andern abgeleitet ſeyn [12]). Sie können aber auch nicht der Zahl nach unendlich ſeyn, denn ſonſt wäre es unmöglich, das was durch ſie begründet wird, zu erkennen. Denn das Unendliche iſt kein möglicher Gegenſtand der Erkenntniß [13]).

Es entſteht etwas, aber nicht alles aus jedem, ſondern nach beſtimmten Geſetzen. Das Weiße entſteht aus dem Nichtweißen, das Geordnete aus dem Ungeordneten, und das Ungeordnete aus dem Geordneten. Alles entſteht aus dem Entgegengeſetzten. Eben ſo iſt es, wenn etwas aufhört zu ſeyn; es gehet dann in das Entgegengeſetzte über. Bei jeder Veränderung müſſen alſo zwei entgegengeſetzte Dinge ſeyn [14]).

Da aber dieſe beiden Entgegengeſetzten nicht bleibend ſind, denn eins tritt an die Stelle des andern, und ſich nicht ſelbſt hervorbringen können, ſo muß noch ein drittes ſeyn, das beharret, ein Subſtrat (ὑποκειμενον), an welchem die entgegengeſetzten Zuſtände wechſeln,

12) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 4. 5. δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων, και εκ τετων παντα.

13) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 6. μια μεν γαρ εκ δοκει τε, ὁτι εκ ἐν τα εναντια, απειρος δε ε, ὁτι εκ επιςητον το ον εςαι.

14) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 5. ἁπαν αν γιγνοιτο το γιγνομενον και ΦΘειροιτο το ΦΘειρομενον η εξ εναντιων η εις εναντια και τα τετων μεταξυ· τα δε μεταξυ εκ των εναντιων εςιν.

dieſes iſt zuletzt die Materie. Wegen der Vergänglichkeit iſt nun weder das eine noch das andere Entgegengeſetzte zu einem Princip tauglich, da jedes Princip etwas Beharrendes ſeyn muß [15]) Dem ungeachtet gehören die entgegengeſetzten Dinge unter beſtimmte Gattungsbegriffe, Form und Beraubung, und dieſe, als allgemeine Begriffe, ſind etwas Bleibendes, und ſind zu Principien tauglich. Wenn nehmlich etwas entſteht, ſo iſt erſtlich etwas das wird, (die Form) und etwas, welches jenes wird, das Subject; der Form aber iſt immer etwas entgegengeſetzt, welches durch die Form von dem Subjecte ausgeſchloſſen wird. Wird ein Hauſe unordentlich unter einander liegender Steine, Hölzer, zu einem regelmäßigen Ganzen, einem Hauſe verbunden, ſo erhält ſie eine Form, durch welche das Entgegengeſetzte, Unregelmäßigkeit ausgeſchloſſen wird. Kein wirkliches Ding kann anders gedacht werden, als beſtehend aus einem Subſtrat und der Form, durch welche das Subſtrat beſtimmt wird. Von dem Begriff der Form iſt der Begriff der Beraubung unzertrennlich; denn iſt ein Subject etwas, ſo iſt es das Gegentheil nicht. Alſo muß auch bei jeder Veränderung ein Subject, die Form und die Beraubung vorhanden ſeyn [16]).

Es

15) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 5. ετι δε εσιν αλλα αλλων προτερα εναντια, και γινεται ἑτερα εξ αλλων οἱον γλυκυ και πικρον και το λευκον και το μελαν. τας δ' αρχας αει δει μενειν. — απορησειε γαρ αν τις, πως ἡ πυκνοτης την μανοτητα ποιειν πεφυκεν, ἡ αὐτη την πυκνοτητα. c. 6.

16) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 7. Φανερον ὁτι αναγκη ὑποκειϑαι τι το γιγνομενον, και γαρ ποσον και ποιον, και προς ἑτερον, και ποτε, και πη γινεται ὑποκειμενε τινος, δια το μονην την ουσιαν μηδε-

νος

Es giebt alſo drei Principien: Materie, Form Beraubung. Die beiden letzten ſind einander entgegengeſetzt, eins hebt das andre auf, nicht aber das erſte den beiden andern. Subject und Form ſind poſitive Principien, die Beraubung nur ein negatives. Die Materie iſt zwar auch negativ, aber nur beziehungsweiſe, die Beraubung aber iſt es an ſich; die Materie iſt beinahe Subſtanz, aber die Beraubung gar nicht [17]). Dieſe Principien ſind eigentlich im Grunde nichts weiter als der Grundſatz der Beharrlichkeit, deſſen erſter Entdecker nicht Ariſtoteles, ſondern Plato war. (Man ſehe 2. B. S. 350. ff.) Allem Veränderlichen liegt etwas Beharrliches zum Grunde. In der Sinnenwelt iſt das letzte Subſtrat alles Veränderlichen die Materie. Darin ſtimmen beide überein. Aber nach Plato iſt die Form erſt zur Materie hinzugekommen, nach dem Ariſtoteles aber iſt ſie mit derſelben weſentlich verbunden, obgleich ſie durch Abſtraction von derſelben getrennt werden kann. Plato löſet dieſes Grundgeſetz in zwei Grundbegriffe, Subſtanz und Accidenz, Ariſtoteles aber in drei Subſtanz, Form und Beraubung auf. Aber drei Principien daraus zu machen, möchte er ſelbſt nach ſeinen Begriffen nicht rechtfertigen können, da die Beraubung

νος κατ' αλλα λεγεσθαι ὑποκειμενα, τα δ' αλλα παντα κατα της ουσιας — το γιγνομενον απαν αει συνθετον εστι, και εστι μεντοι το γιγνομενον, εστι δε τι, ὁ τετο γινεται, και τετο διττον, η γαρ το ὑποκειμενον, ἡ το αντικειμενον, λεγεται δε αντικεισθαι μεν το αμεσον, ὑποκεισθαι δε τον ανθρωπον.

17) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 9. ἡμεις μεν γαρ ὑλην και στερησιν ἑτερον ειναι φαμεν, και τετων το μεν εκ ον ειναι κατα συμβεβηκος την ὑλην, την δε στερησιν καθ' αὑτην, και την μεν εγγυς και ουσιαν πως την ὑλην, την δε στερησιν αδαμως, c. 7.

etwas Negatives, oder wenn man lieber will, die Verneinung der erſtern Form, und daher als etwas Poſitives gedacht, mit der Form in einen und denſelben Begriff zuſammenfällt.

Einigen ſcheint die Natur in dem Subſtrat oder Materie jedes Naturdinges zu beſtehen; weil z. B. das grüne Holz das Vermögen hat, in ſeiner Art fortgepflanzt zu werden, nicht aber das durch die Kunſt beſonders geformte, z. B. ein Bette. Allein wenn man bedenkt, daß jedes Ding nur dann erſt das iſt, was es iſt, wenn es ſeine beſtimmte Form hat, ſo iſt eher die Form als die Materie die Natur eines jeden Dinges, und die Materie iſt nur der Möglichkeit nach das Ding, was es durch die Form wirklich wird [18]).

Es giebt vier Arten von Urſachen, Materie, das Exiſtirende, woraus etwas gemacht iſt, z. B. das Erz der Statue; die Form und das Modell, der Begriff von dem Weſentlichen, was etwas iſt oder werden ſoll; die wirkende Urſache und der Endzweck, wozu etwas iſt, und zwar ſowohl der letzte Zweck, als die Mittelzwecke. Der letzte Zweck iſt die Vollkommenheit, das Beſte jeder Sache [19]).

Von einer und derſelben Sache kann es mehr als eine Urſache geben, weil Urſache in mehr als einer Bedeutung genommen wird; auch von einer Begebenheit eine Reihe von Urſachen, welche näher oder entfernter ſind. Jederzeit aber muß man ſo viel als möglich, die letzte Urſ

18) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 1. και μαλλον Φυσις αυτη (ἡ μορΦη) της ὑλης. ἑκαστον γαρ τοτε λεγεται, ὁταν εντελεχεια ἡ μαλλον, ἡ ὁταν δυναμει.

19) Ariſt. Phyſ. II. c. 3.

Urſache aufſuchen, z. B. ein Menſch bauet, weil er ein Baumeiſter iſt; er iſt aber ein Baumeiſter, weil er die Baukunſt verſteht. Dieſes iſt der entferntere Grund, welcher auch bei dem nächſten ſchon vorausgeſetzt wird [20]).

Außer einigen wenig bedeutenden Bemerkungen über den Gebrauch des Begriffs Urſache, findet man über dieſen wichtigen Begriff nichts. Der Grund davon liegt theils darin, daß das Wort vieldeutig iſt, und im Allgemeinen, worauf Ariſtoteles vorzüglich ausgehet, ſich nicht viel ſagen läßt. Dann iſt auch in dem Begriff Natur ſchon ein Hauptmerkmal dieſes Begriffs enthalten, nehmlich die regelmäßige Folge des einen auf das andere [21]). Aus dem Grunde würde es vielleicht weder unter dieſem noch unter jenem Begriff erörtert. Zudem iſt der Begriff durch den alltäglichen Gebrauch ſo bekannt und geläufig, daß er keiner weitern Unterſuchung zu bedürfen ſcheint. Anſtatt deſſen unterſucht Ariſtoteles ein paar andere verwandte Begriffe, die bisher ohne alle Prüfung nicht allein im gemeinen Leben, ſondern ſelbſt auch von Philoſophen gebraucht worden waren, nehmlich die Begriffe, Glück und Zufall.

Man ſagt, dies oder jenes geſchehe durch Zufall und Glück; es ſcheint alſo dadurch eine Art von Urſache bezeichnet zu werden. Da aber auf der andern Seite jede Begebenheit ihre Urſache hat, ſo ſcheint dadurch aller Zufall aufgehoben zu werden. Der Begriff muß darüber entſcheiden. Alles dasjenige, was nothwendig, was immer oder meiſtentheils nach einer Regel geſchiehet, iſt vom Zufall ausgeſchloſſen. Er findet nur bei Begebenheiten

20) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 3.

21) Ariſtotel. Phyſicor. II. c. 8. ταυτα μεν γαρ ηδη παντα τα Φυσει, η αει ὁτω γινεται η ὡς επι το πολυ.

ſtatt, welche nicht gewöhnlich ſind. Alles was durch Vernunft und die Natur geſchiehet (alſo nach einer feſten Regel) hat ſeinen Zweck. Geſchiehet aber etwas, das zu einem Zwecke dienet, aber nicht nach einer Regel, nicht durch die beſtimmte Urſache, ſo iſt es Zufall (αυτοματον), welcher bei Weſen, die ſich ihrer Zwecke bewußt ſind. Glück (τυχη) heißt. Die Sphäre des Zufalls iſt, die ganze todte und lebende Natur, des Glücks aber nur der Wirkungskreis der Menſchen [22]). Die Begebenheiten, welche vom Zufall abhängen, haben allerdings auch ihre Urſachen, nur ſind es keine von Menſchen zu beſtimmenden Urſachen, und ihnen daher verborgen. Der Zufall iſt daher etwas Ueberraſchendes, Unvermuthendes, auf welches niemand rechnen kann [23]). Zufall und Glück ſind daher keine erſten, ſondern abgeleiteten Urſachen, und ſie ſetzen ſchon Natur und Vernunft voraus. Denn beide können zwar eben das wirken, was die Natur und die Vernunft bewirket, aber dieſe Wirkungsart kommt keinem Dinge weſentlich, und in der Regel, ſondern nur als Ausnahme von der Regel, das iſt zufällig zu. Es muß daher ſchon Weſen geben, die eine Natur haben, und

22) Ariſtotel. Phyſicor. II. c. 4. §. η τυχη αιτια κατα συμβεβηκος εν τοις κατα προαιρεσιν των ενεκα τε. διο περι το αυτο διανοια και τυχη — το αυτοματον επι πλειον εξιν. το μεν γαρ απο τυχης, απο ταυτοματε, τετο δε ε παν απο τυχης.

23) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 5. και εξιν ως εδεν απο τυχης δοξειεν αν γιγνεσθαι· παντα γαρ ταυτα ορθως λεγεται ότι ευλογως, και το ειναι φαναι τι παραλογον την τυχην, ορθως. ο γαρ λογος η των αει οντων η των ως επι το πολυ, η δε τυχη εν τοις γιγνομενοις παρα ταυτα· ως επειδη αοριζα τα ετως αιτια, και η τυχη αοριζον.

und ſich Zwecke vorſetzen, ehe Zufall und Glück gedenkbar ſind. Und wenn daher auch der Zufall Urſache der Welt wäre, ſo müßte doch Natur und Intelligenz als Urſache vor dieſem geſetzt werden [24]).

Die Natur wirkt zweckmäßig. Denn da alles, was durch die Natur geſchieht, immer oder gewöhnlich nach einer Regel geſchiehet, dieſes alſo nicht vom Zufall herrühren kann, ſo muß es zu einem Zweck geſchehen. Wenn bei einem Dinge ein gewiſſer Zuſtand die Vollkommenheit deſſelben ausmacht, ſo beziehet ſich die ganze Reihe des Wirkens auf dieſe, als den letzten Zweck. So wie alſo etwas wirket, ſo beſtimmt es die Natur, und wie die Natur es beſtimmt, ſo wirkt es auch, wenn kein Hinderniß vorhanden iſt. Es geſchiehet aber alles in der Natur zu gewiſſen Zwecken; alſo iſt ſie auch zu gewiſſen Zwecken eingerichtet [25]). Da nun die Natur theils aus Materie, theils aus Form beſteht, dieſe aber die Vollkommenheit jedes Dinges ausmachet, um deren willen alles übrige iſt, ſo iſt dieſe der Grund,

24) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 6. επει δ' εσι το αυτοματον και ἡ τυχη αιτια ὡν αν η νους γενοιτο αιτιος, η Φυσις, ὁταν κατα συμβεβηκος αιτιον τι γενηται τουτων αυτων, ὁδεν δε κατα συμβεβηκος εσι προτερον των καθ' αὐτο, δηλον ὁτι ὁδε το κατα συμβεβηκος αιτιον προτερον τε καθ' αὐτε· ὑσερον αρα το αυτοματον και ἡ τυχη και νους και Φυσεως.

25) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 8. ετι εν ὁσοις τελος τι εσι, τουτε ἑνεκα πραττεται το προτερον και το εφεξης. κειν ὡς πραττεται, ὁτιω πεφυκε, και ὡς πεφυκεν, αν μη τι εμποδιζη, ὁτω πραττεται ἑκαςον. πραττεται δε ἑνεκα του, και πεφυκεν αρα τουτε ἑνεκα.

Grund, daß die Natur nach Zwecken wirket [26]) Es findet daher in der Natur eben daſſelbe Verhältniß ſtatt, als in den Werken der Kunſt. Auch die Natur verfehlt zuweilen ihre Abſicht, wie der Künſtler; Mißgeburten und alles was von der gewöhnlichen Form abweichet, ſind ſolche Verſehen der Natur. Aber das ganze Thierreich, ſelbſt das Pflanzenreich beweiſet augenſcheinlich, daß in der Natur nichts umſonſt, nichts zwecklos iſt, und daß die Natur nach Zwecken wirket [27]). Es iſt ungereimt, wenn man aus der Urſache die Natur für keine Kraft halten will, welche nach Zwecken wirket, weil man in ihr keine Vernunft wahrnimmt, welche ſich Zwecke vorſtellet, und die Mittel dazu mit Ueberlegung wählet. Denn auch die Kunſt räſonnirt nicht. Die Natur gleichet einem Arzte, der ſich ſelbſt curiret. Wäre die Schiffsbaukunſt in dem Holze, ſie würde auf dieſelbe Weiſe, wie die Natur wirken [28]).

Nothwendigkeit kommt der Natur nicht allein in Beziehung auf mechaniſche Wirkungen, ſondern auch in Beziehung auf das Zweckverhältniß zu. Ein Haus beſtehet aus mancherlei Stoffen, von denen die ſchwerſten unten, die leichteſten oben befindlich ſind; es kann nicht ohne dieſe ſeyn, aber es iſt doch nicht dieſer wegen. Soll ein Haus

26) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 8. και επει ἡ Φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, τα τελης δε ἑνεκα τα αλλα, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ δι ἑνεκα.

27) Ariſtoteles Phyſic. II. c. 8.

28) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 8. ατοπον δε και το μη οιεσθαι ἑνεκα τε γινεσθαι, εαν μη ιδωσι το κινουν βεβλευσαμενον, και τοι και ἡ τεχνη ε βεβλευται.

Haus von dieſer Beſchaffenheit ſeyn, ſo ſind Materialien von dieſer Beſchaffenheit nothwendig. Dieſes iſt die bedingte Nothwendigkeit, welche in dem Verhältniß der Materie zur Form, als dem Zwecke der Natur beſteht, und Aehnlichkeit mit einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe hat. Die Materie beſtimmt aber nicht den Zweck; denn wenn auch jene vorhanden, ſo iſt darum noch nicht der Zweck vorhanden. Eher kann man ſagen, daß die Form die Materie beſtimme, und Urſache derſelben iſt [29]).

Die Natur iſt das Princip der Veränderung und Bewegung. Die Unterſuchung der letzten iſt alſo ein wichtiger Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft, oder vielmehr dieſe iſt gar nicht möglich, wenn man keine Erkenntniß von jener hat [30]).

Das Wort κινησις wurde ſchon von dem Plato in einer weitern und engern Bedeutung, für die Veränderung überhaupt und für Bewegung im Raume gebraucht. Ariſtoteles gebraucht es in der weitern Bedeutung. Er konnte auch mit allem Recht alle Veränderungen mit einem Worte Bewegung bezeichnen, da er eigentlich die Wiſſenſchaft der Naturweſen abhandelt, welche

29) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 9. εξ ὑποθεσεως εν το αναγκαιον αλλ' ουχ' ὡς τελος· εν γαρ τῃ ὑλῃ το αναγκαιον, το δ' ου ἑνεκα εν τῳ λογῳ. — ὡστε ει εσαι οικια, ταυτα αναγκη γινεσθαι η ὑπαρχειν η ειναι, η ὁλως την ὑλην αυτην ἑνεκα του — ου μεντοι δια ταυτα εστι το τελος. — Φανερον δη ὁτι το αναγκαιον εν τοις Φυσικοις το ὡς ὑλη λεγομενον και αι κινησεις αι ταυτης, και αμφω μεν τῳ Φυσικῳ λεκτεαι αι αιτιαι· μαλλον δε ἡ τινος ἑνεκα. αιτιον γαρ τουτο της ὑλης, αλλ' ουχ αὑτῃ του τελους.

30) Ariſt. Phyſ. III. c. 1.

che im Raume ſind, an denen jede Veränderung auch im Raume geſchieht. Daher behauptet er, daß die Bewegung im Raume jeder andern Bewegung zum Grunde liege. Nur bleibt er dieſen Grenzen des Worts nicht getreu, indem er auch nicht ſinnlichen Weſen z. B. der Seele und Gott zwar keine Bewegung, aber doch Bewegkraft beilegt. Indeſſen läßt ſich das einigermaßen entſchuldigen, weil das Wort κινειν auch überhaupt thätig ſeyn bedeutet.

Indeſſen würde er den Begriff faßlicher und beſtimmter entwickelt haben, wenn er in der Erörterung deſſelben nicht von dem Begriff Bewegung, ſondern Veränderung ausgegangen wäre, und ihn als das Correlatum von Subſtanz betrachtet hätte. Allein der Geſichtspunct Bewegung als etwas an einem Ding an ſich vorgehendes zu erklären, und die Allgemeinheit des Begriffs erſchwerten die Unterſuchung, die ſchon an ſich nicht leicht iſt, noch mehr. Es darf daher auch nicht befremden, daß er zuweilen die Erzeugung und das Vergehen (γενεσις, φθορα), als eine Art von Bewegung betrachtet, welche er aber in der Folge davon unterſcheidet.

Veränderung findet nur bei wirklichen Gegenſtänden ſtatt. Alles was iſt, iſt entweder möglich oder auch wirklich, und das wirkliche iſt als Subſtanz von beſtimmter Quantität und Qualität und ſo weiter nach den übrigen Categorien gedenkbar. Alles was ſich verändert, verändert ſich entweder in Anſehung des Subjects oder in Anſehung ſeiner Quantität und Qualität oder in Anſehung des Orts. Mehr Arten der Veränderung giebt es nicht [31]). Die Veränderung iſt nun überhaupt, da ſich bei jedem Dinge Möglichkeit und Wirk-

31) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 1. μεταβαλλει γαρ αει το μεταβαλλον η κατ' ουσιαν, η κατα ποσον, η κατα ποιον, η κατα τοπον — ωστε ουδε κινησις εστι μεταβολη ουδενος εσται παρα τα ειρημενα.

Wirklichkeit unterſcheiden läßt, die Wirklichkeit des Möglichen, inſofern es iſt. Das heißt jedes Ding läßt ſich als möglich und als wirklich denken, und wirklich iſt es dann, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen iſt. Der Uebergang nun von der Möglichkeit zur Wirklichkeit iſt Veränderung (κινησις) [32]). Beſtimmter würde man ſich ausdrücken, wenn man ſagte: Veränderung, Bewegung iſt die Wirklichmachung des Möglichen, inſofern es möglich iſt. Denn er bedient ſich der Ausdrücke ενεργεια und εντελεχεια, welche beide ſowohl Wirklichkeit, als Thätigkeit, wodurch etwas wirklich wird, bedeuten. Ungeachtet ſeine angeführten Beiſpiele, ſich ſowohl nach der erſten als nach der zweiten Bedeutung erklären laſſen, ſo entſcheidet er ſich doch endlich für die zweite. Denn, ſagt er, jedes Ding kann bald in Thätigkeit, bald in Unthätigkeit ſeyn. An einem zu bauenden Werke kann entweder gearbeitet werden oder nicht. Wird daran gearbeitet, ſo iſt die Wirklichmachung des möglichen Bauwerks, das Bauen, und dieſes iſt die Bewegung, nicht das Haus, denn iſt es vollendet, ſo findet keine Thätigkeit mehr daran ſtatt [33]).

Die

32) Ariſtoteles Phyſicor. IX. c. 1. διηρημενα δε καθ' εκαστον γενος τα μεν εντελεχειᾳ, τα δε δυναμει, ἡ τα δυναμει οντος εντελεχεια, ἡ τοιουτον, κινησις εστι.

33) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 3. ενδεχεται γαρ εκαστον ὁτε μεν ενεργειν ὁτε δε μη. οἱον το οικοδομητον ἡ οικοδομητον, και ἡ τα οικοδομητα ενεργεια, ἡ οικοδομητον, οικοδομησις εστιν. η γαρ τουτο εστιν ἡ οικοδομησις, ἡ ενεργεια τα οικοδομητα ἡ ὑ οικια· αλλ' ὁταν οικια ᾖ, ουκετ' οικοδομητον εστι.

Die Veränderung iſt nun zwar eine Thätigkeit, aber eine unvollkommene; denn ſie iſt die Thätigkeit deſſen, was wirken kann, aber noch nicht wirket. Daher iſt die Veränderung etwas Unbeſtimmtes und ſchwer zu erklärendes. Denn ſie kann im eigentlichen Sinne weder zur Möglichkeit, noch zur Wirklichkeit gezählet werden, und ſie iſt mehr als das Mögliche, und weniger als das Wirkliche [34]).

Was in Bewegung iſt, dem kommt, wenn es ſich nicht bewegt, Ruhe (ἡρεμια) zu. Indem es nun in dieſem Zuſtande wirket, um die Ruhe aufzuheben, wirkt es auf ſich durch Berührung, und leidet zugleich. Es iſt alſo die Bewegung Veränderung ſowohl in dem Bewegenden als in dem Bewegten, (beide ſtehen in Wechſelwirkung), ſie iſt aber von verſchiedener Art, in jenem ein Wirken, in dieſem ein Leiden [35]). Das Bewegende giebt dem Bewegten immer eine beſtimmte Form, welche die Urquelle und die Urſache der Bewegung iſt, z. B. ein Menſch erzeugt den andern, d. i. er macht, daß aus einem möglichen Menſchen ein wirklicher Menſch wird. Das Wirkende verähnlicht ſich das Leidende, und das Leidende gehet gleichſam in das Wirkende über [36]).

Bei

34) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 3. ἠτε κινησις ενεργεια μεν τις ειναι δοκει, ατελης δε· αιτιον δ' ὁτι ατελες το δυνατον, ὁ εσιν ενεργεια κινησις, και δια τατο δη χαλεπον αυτην λαβειν τι εσιν.

35) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 2. ὡ γαρ ἡ κινησις ὑπαρχει, τατῳ ἡ ακινησια, ἡρεμια το γαρ προς τατῳ ενεργειν ἡ τοιατον, αυτο το κινειν εσι, τατο δε ποιει θιξει· ὡςε ἁμα και πασχει.

36) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 2. ειδος δε απι οισεται τι το κινεν ητοι τοδε η τοιονδε η τοσονδε, ὁ εσαι αρχη και αιτιον της κινησεως, ὁταν κινη

οιον

Bei der Veränderung beharrt das Subject, an dem die Veränderung vorgeht, z. B. der Menſch wird geſund, wird krank. Daher iſt das Entſtehen und Vergehen eines Dinges keine Veränderung [37]). Es giebt alſo nur

ὁιον ὁ εντελεχειᾳ ανθρωπος ποιει εκ του δυναμει οντος ανθρωπου ανθρωπον. de generat. et corrupt. I. c. 7. και ὁλως το ποιητικον ὁμοιουν ἑαυτῳ το πασχον. το τε γαρ ποιουν και το πασχον εναντια εξι, και ἡ γενεσις εις τ'ουναντιον· ὡς' αναγκη το πασχον εις το ποιουν μεταβαλλειν.

37) Ariſtotel. de generatione et corrupt. I. c. 4. αλλοιωσις μεν ουν εξιν, ὁταν ὑπομενοντος του ὑποκειμενου, αιςθητου οντος, μεταβαλλη εν τοις αὐτου παθεσιν, ἡ εναντιοις ουσιν, ἡ μεταξυ. ὁταν δ' ὁλον μεταβαλλη. μη ὑπομενοντος αιςθητου τινος ὡς ὑποκειμενου του αυτου, γενεσις ηδη το τοιουτον, του δε Φθορα. — Einen andern Grund führt er Phyſicor. V. c. 1. an. αδυνατον γαρ το μη ον κεινεισθαι, ει δε τουτο και την γενεσιν κινησιν ειναι. Allein da unter dem μη ον nicht ein Unding (ἁπλως μη ον) verſtanden wird, denn in dieſem Sinne iſt nach Ariſtoteles kein Entſtehen möglich, ſondern nur etwas, das etwas noch nicht wirklich iſt, es aber werden kann, alſo ein mögliches Ding, de generatione et corrupt. I. c. 3. ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch das Entſtehen und Vergehen nach der oben angeführten Erklärung eine Veränderung κινησις ſeyn ſollte. Indeſſen bleibt Ariſtoteles ſich darin nicht gleich, und zählet zuweilen, z. B. Phyſicor. III. c. 1. und 2. (Siehe Note 36) de anima I. c. 3. auch γενησις und Φθορα, unter dem Gattungsbegriff κινησις auf. Es iſt die Folge von dem zuweilen nicht genug beſtimmten Begriff, welcher ſowohl das Verhältniß des Accidenz

nur drei Arten von Veränderung, nehmlich Veränderung eines Subjects in Anſehung der Quantität, Wachsthum und Abnehmen (αυξησις, φθισις) in Anſehung der Qualität oder der Accidenzen Veränderung im engern Sinne (αλλοιωσις) und in Anſehung des Orts Bewegung (φορα) [38].

Jede Veränderung iſt etwas Stetiges; ohne Raum und Zeit iſt keine Veränderung möglich [39]. Daher muß vor allen Dingen von Raum und Zeit, dem Unendlichen und den damit zuſammenhängenden Begriffen gehandelt werden. Dieſe Unterſuchungen gehören zu den verdienſtvolleſten des Ariſtoteles, weil ſie nicht allein die Kritik alles vorhergehenden Forſchens über dieſe Gegenſtände enthalten, ſondern auch durch ſcharfſinnige Analyſe der Begriffe die Speculation ſo weit führen, als ſie ohne kritiſche Erwägung des Erkenntnißvermögens reichen konnte. Man findet ſelbſt mehrere Aeußerungen, welche der Entdeckung des wahren Urſprungs dieſer Begriffe nahe waren.

Die Unterſuchung über den Raum betrifft folgende Fragen: ob es wirklich einen Raum giebt, und wie er iſt [40].

Die

zur Subſtanz, als das der Wirkung zur Urſache in ſich begreift, und daß Ariſtoteles bald auf dieſes, bald auf jenes mehr achtet.

38) Ariſtotel. de generat. et corrupt. I. c. 4. ὁταν μεν ουν κατα το ποσον ᾖ ἡ μεταβολη της εναντιωσεως, αυξησις και φθισις, ὁταν δε κατα τοπον φορα, ὁταν δε κατα παθος και το ποιον αλλοιωσις.

39) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 1. de anima I. c. 3.

40) Ariſt. Phyſ. IV. c. 1.

Die erſte Frage hat keine Schwierigkeit. Denn es iſt eine allgemeine Vorſtellungsart, daß alles, was iſt, irgendwo iſt. Nur allein das Unding iſt an keinem Raum, es iſt nirgends. Ferner erhellet die Wirklichkeit deſſelben aus Veränderungen der phyſiſchen Welt. Denn wo jetzt Waſſer iſt, z. B. in einem Gefäß, da tritt an die Stelle des ausgegoſſenen Waſſers Luft. Was nun verſchiedene Körper in ſich faßt, das muß etwas von dem Enthaltenen verſchiedenes ſeyn. Die Bewegung der Körper z. B. des Feuers und der Erde beweiſen nicht allein die Wirklichkeit des Raums und Orts, ſondern auch daß er von wirkſamen Einfluß in der Natur iſt. Denn jeder Körper ſtrebt nach dem ihm natürlichen und angemeſſenen Ort, z. B. nach Oben oder nach Unten. Dieſe Raumverhältniſſe ſind nicht etwa bloß relativ in Beziehung auf uns, (denn da ändert ſich z. B. die rechte und linke Gegend nach unſerer Stellung ab) ſondern ſie ſind in der Natur gegründet, und unveränderlich. Das Leichte und das Feuer bewegt ſich nach Oben, das Schwere und die Erde nach Unten. Dieſe Gegenden ſind nicht nur durch ihre Lage, ſondern auch durch ihren Einfluß verſchieden. Auch ſelbſt bei mathematiſchen Figuren, ob ſie gleich in keinem Raume ſind, wird doch in ihrer Lage gegen uns die rechte und linke Seite unterſchieden. Der Raum iſt alſo etwas Wirkliches von den Körpern verſchiedenes, und jeder ſinnlich wahrnehmbare Körper iſt im Raume [41]).

Die Schwierigkeiten, eine Erklärung von dem Raume zu geben, empfand aber Ariſtoteles ſehr. Er ſucht zuerſt den Gattungsbegriff zu beſtimmen, worunter der Raum gehört. Aber da ſtößt man auf große Schwierigkeiten. 1) Der Raum iſt kein Körper, ob er gleich drei Dimenſionen wie dieſer hat, denn ſonſt wären zwei Körper in einem Raume. 2) Iſt der

41) Ariſt. Phyſ. IV. c. 1.

Körper im Raume, ſo muß es auch aus demſelben Grunde einen Raum für Flächen und überhaupt für die Grenzen der Körper geben. Nun läßt ſich aber kein Unterſchied zwiſchen einem Punct und dem Raum des Punctes denken. Läßt ſich aber von dieſem kein Raum denken, ſo läßt er ſich auch nicht von Flächen und ſo weiter denken 42). 3) Was ſoll der Raum ſeyn? Er iſt nach ſeiner Natur weder ein Element, noch aus Elementen, weder aus ſinnlichen noch nichtſinnlichen zuſammengeſetzt. Denn er iſt kein Körper, ob er gleich eine Größe hat. Nun ſind aber die Elemente der ſinnlich wahrnehmbaren Körper ſelbſt Körper, und aus nichtſinnlichen Elementen entſteht keine Größe 43). 4) Der Raum läßt ſich nicht als Urſache von etwas Wirklichen denken; er iſt weder Stoff noch Form, noch wirkende Urſache noch Endzweck. 5) Er kann nicht die Materie noch die Form ſeyn. Denn dieſe laſſen ſich nicht von den Objecten abſondern, wie der Raum, der etwas von den Objecten verſchiedenes ſeyn muß, da er bald dieſen, bald jenen Körper einnimmt. Inſofern aber der Raum Körper einſchließt und begrenzt, iſt er von der Materie verſchieden. Es folgte auch daraus, daß der Raum im Raume wäre, und daß der Raum verginge, wenn z. B. aus Waſſer Luft wird. Der Raum bleibt aber, wenn auch alles, was im

42) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. διαςηματα μεν ουν εχει τρια, μηκος και πλατος και βαθος. ὁις ὁριζεται παν σωμα, αδυνατον δε σωματον τοπον ειναι, εν αυτω γαρ αν ειη δυο σωματα.

43) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 2. μεγεθος μεν γαρ εχει, σωμα δ' ουδεν. εξι δε τα μεν των αιϛθητων σωματων ϛοιχεια σωματα· εκ δε των νοητων ϛοιχειων ουδεν γινεται μεγεθος.

im Raume iſt, zu ſeyn aufhörte [44]). 5) Wenn endlich alles, was iſt, im Raum iſt, ſo wird auch nach Zenos Einwurfe, ein Raum für den Raum, und ſo ins Unendliche fort, ſeyn müſſen [45]).

Dieſe Schwierigkeiten in Anſehung der Natur des Raums machen zugleich ſeine Realität zweifelhaft. Soll daher eine Erklärung befriedigen, ſo muß ſie ſowohl den Eigenſchaften des Raums angemeſſen ſeyn, als auch jene Schwierigkeiten auf eine ſo vollkommene Weiſe löſen, daß zugleich die Quelle derſelben entdeckt wird [46]).

Die Eigenſchaften des Raums, die von ſeiner Natur unzertrennlich ſind, ſind folgende: 1) der Raum iſt das Erſte, was einen Körper, der einen Raum einnimmt, umſchließt; 2) er iſt von dem Objecte, das ihn einnimmt, verſchieden; 3) der nächſte Raum iſt weder gröſſer noch kleiner als das Object; 4) iſt von den Objecten trennbar; 5) Jeder Raum hat die Abmeſſung nach Oben und Unten; 6) Jeder Körper ſtrebt nach dem ihm eigenthümlichen Ort und beharrt in demſelben [47]).

44) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. 2. το μεν γαρ ειδος και ἡ ὑλη ου χωριζεται του πραγματος. τον δε τοπον ενδεχεται. — ου γαρ απολλυται ὁ τοπος, των εν αυτῳ φθειρομενων.

45) Ariſt. Phyſ. IV. c. 1.

46) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

47) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. αξιουμεν δη τον τοπον ειναι πρωτον μεν περιεχον εκεινο, ὁυ τοπος εξι, και μηδεν του πραγματος ειναι, ετι τον πρωτον τοπον μητε ελαττω μητε μειζω, ετι μητε απολειπεσθαι ἑκαζου, και χωριζον, προς δε τουτοις παν-

So treffend bezeichnete Ariſtoteles den Weg, den man in dieſer Unterſuchung zu nehmen hatte; aber ihm gelang es doch nicht auf demſelben zum Ziele zu gelangen, weil er den Begriff nicht vollſtändig entwickelte, nur einige Merkmale angegeben, weſentliche und zufällige unter einander gemiſcht, und endlich auch die vorgezeichnete Methode ſo gut als nicht befolgt hat. Auch mußte er ſchon deswegen abirren, weil er nach ſeiner Anſicht den Raum als Etwas Aeußeres ſich denken mußte.

Nachdem er den Unterſchied zwiſchen dem relativen und abſoluten Raume [48]) aufgeſtellt hat, gehet er von der Bemerkung aus, daß, wenn es keine örtliche Bewegung gäbe, man gar nicht nach einem Raume fragen würde, und daß man daher hauptſächlich den Himmel in Raume vorſtelle, weil er beſtändig in Bewegung iſt [49]). Man ſagt, ein Körper iſt in dem Himmel als in dem Raume, weil er in der Luft, und die Luft in dem Himmel, dem Univerſum iſt. Der Körper iſt aber nicht in der ganzen Luft, (ſonſt würde der Raum und der Körper, der den Raum einnimmt, einander nicht gleich ſeyn), ſondern nur die Grenze, das was den Körper umſchließt. Von der Art iſt nun der nächſte Ort

παντα τοπον εχειν το ανω και κατω, και Φερεσθαι Φυσει και μενειν εν τοις οικειοις τοποις ἑκαστον των σωματων, τουτο δε ποιειν ἡ ανω ἡ κατω.

48) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 2. τοπος ὁ μεν κοινος, εν ᾧ ἁπαντα τα σωματα εστιν, ὁδ' ἰδιος εν ᾧ πρωτῳ.

49) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. ουκ αν εζητειτο ὁ τοπος, ει μη κινησις τις ην ἡ κατα τοπον. δια γαρ τουτο και τον ουρανον μαλιστα οιομεθα εν τοπῳ, ὁτι αει εν κινησει.

Ort jedes Körpers [50]). Dasjenige, was etwas in ſich hält, iſt entweder von dem Enthaltenen nicht abgeſondert ſondern mit ihm zuſammenhängend, oder getrennt; im erſten Falle iſt das Enthaltene in dem Enthaltenden nicht wie in einem Raume, ſondern wie der Theil in dem Ganzen, es bewegt ſich nicht in, ſondern mit demſelben, in dem zweiten Falle iſt es in einem Raumverhältniß, und berühren ſich beide, ſo iſt es in einem eigenthümlichen Orte, der Grenze des umſchließenden, welche weder ein Theil des Enthaltenen, noch größer als der Abſtand aller Puncte des Körpers iſt, und er kann ſich in demſelben bewegen [51]).

Der Raum muß nothwendig eins von den vieren ſeyn, entweder die Form oder die Materie, oder der Abſtand zwiſchen dem Umfange des Körpers, oder die Schranken des Körpers. Nun aber iſt er weder das erſte, noch das zweite nach dem Vorhergehenden, noch auch das dritte, denn ſonſt würde der Raum etwas veränderliches, und in einem Raume unendliche Räume ſeyn. **Alſo kann der Raum nur die Schranken des umgebenden Körpers ſeyn** [52]). So wie ein Gefäß ein beweglicher Ort iſt, ſo iſt **der Raum ein unbeweglicher Behälter, daher iſt der Raum die erſte unbewegliche Grenze des umſchließenden, und**

50) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. επει δε λεγομεν ειναι ὡς εν τοπῳ, τῳ ουρανῳ, διοτι εν τῳ αερι, ὁυτος δ' εν τῳ ουρανῳ, και εν τῳ αερι δε, ουκ εν παντι, αλλα δια το εσχατον αυτου και περιεχον εν τῳ αερι Φαμεν ειναι.

51) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

52) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. σχεδον γαρ τετταρα εξιν, ὡν αναγκη τον τοπον ἐν τι εισαι. η γαρ μορφη, η ὑλη, η διαςημα τι το μεταξυ των εσχατων, η τα εσχατα.

daher iſt die Mitte des Himmels, und der letzte Punct der Kreisbewegung (die Erde) im eigentlichen Sinne das Oben und Unten [53]). Alles iſt im Raume, was außer ſich etwas hat, das es umſchließt. Daher iſt der Himmel, inſofern er das Univerſum bedeutet, außer welchem nichts iſt, in keinem Raume, ſondern in ihm iſt alles, was iſt, und die letzte unbewegliche Grenze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt, iſt der (abſolute) Raum [54]).

Es iſt auffallend, daß der ſcharfſinnige Denker nicht ahndete, daß die Grenze des Unbeweglichen, welches das Bewegliche des Körpers berührt, etwas Körperliches, und daher ebenfalls im Raume ſeyn müſſe, und daß er daher noch nicht auf die letzte Erklärung des Raums gekommen ſey. Was einigermaßen dieſe Selbſtverſtändigung bei ihm unmöglich machte, war die Einſchränkung des Satzes: alle Körper ſind im Raume, auf den: alles Bewegliche iſt im Raume [55]). Denn nun ſchien

53) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. εστι δ' ὡσπερ το αγγειον τοπος μεταφορητος, ουτως ὁ τοπος αγγειον αμετακινητον. ὡστε το του περιεχοντος περας ακινητον πρωτον τουτ' εστιν ὁ τοπος. και δια τουτο το μεσον του ουρανου και το εσχατον το προς ἡμας της κυκλω φορας δοκει ειναι το μεν ανω, το δε κατω μαλιστα πασι κυριως.

54) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 5. παρα δε το παν και ὁλον ουδεν εστιν εξωθεν του παντος και δια τουτο εν τω ουρανω παντα, ὁ γαρ ουρανος το παν ισως. εστι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα του ουρανου τι το εσχατον και ἁπτομενον του κινητου σωματος περας ηρεμουν.

55) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 5. ου γαρ παν το ον εν τοπω, αλλα το κινητον σωμα.

ſchien das Unbewegliche die Grenze für das Bewegliche abgeben zu können, ohne das erſte wieder in einen Raum zu ſetzen. Eigentlich wenn man ſtrenge ſeyn wollte, wäre alſo Gott der Raum. Uebrigens geſteht Ariſtoteles ſelbſt, daß eine Erklärung des Raums, welche allen Merkmalen Genüge thut, ſchwer ſey [56]). Deſto mehr iſt zu verwundern, daß in einem ſo langen Zeitraume faſt keiner von den vielen Commentatoren des Ariſtoteles und übrigen Philoſophen, die jenem griechiſchen Muſter folgten, ſich durch dieſes Geſtändniß aufgefodert fühlte, weiter nachzuforſchen. Anſtatt deſſen ſuchten ſie alle nur die Erklärung ihres Meiſters zu rechtfertigen, und mit dem ganzen Syſtem einſtimmend zu machen, ohne ſich in den Sinn kommen zu laſſen, daß ſie unhaltbar ſey.

Nach dieſer Theorie des Raums kann es keinen leeren Raum geben. Ariſtoteles widerlegt die Gründe der Atomiſten für die Exiſtenz des leeren Raums ſehr weitläuftig, unter welchen der, daß ohne leeren Raum keine Bewegung möglich ſey, der vorzüglichſte iſt. Er ſetzt dazu noch eigene aus ſeinem Syſtem entlehnte Gründe [57]).

Nirgends muß man den Scharfſinn des Ariſtoteles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philoſoph außer Kant iſt ſo tief eingedrungen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um ſich des Kantiſchen Geſichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit dieſem Schritte wäre er auch über ſein Syſtem hinausgekommen. Und dies iſt Urſache genug, daß er ihn nicht that.

56) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. ἔχει δὲ πολλὰς ἀπορίας τί ποτε ἐστιν ὁ τόπος. οὐ γὰρ ταυτὸν φαίνεται θεωροῦσιν ἐξ ἁπάντων τῶν ὑπαρχόντων.

57) Ariſtoteles Phyſicor. II, c. 6-9.

Die Realität der Zeit iſt problematiſch. Denn wie kann das etwas Reales ſeyn, was von der Beſchaffenheit iſt, daß es zum Theil geweſen iſt, und nicht mehr iſt, zum Theil ſeyn wird, und noch nicht iſt? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen beſteht, die nicht ſind? Denn der Augenblick (das Izt) iſt keine Zeit, ſondern nur die Grenze, welche das Vergangene und Künftige von einander unterſcheidet [58]). Hiermit kann Ariſtoteles nicht behaupten wollen, daß die Zeit ein Unding ſey, ſondern nur, daß ihr nicht dieſelbe Realität zukomme, als dem Raume, der die Grenze des Körperlichen, Beharrenden iſt. Daher thut ihm auch nicht die Erklärung der Pythagoräer, die Zeit ſey die Sphäre des Univerſums, und des Plato, ſie ſey die Bewegung des Univerſums, Genüge [59]). Denn nach der erſten müßte man mit der Mehrheit der Welten eine Mehrheit der Zeiten annehmen, da es doch nur eine Zeit giebt; nach der zweiten wäre die Zeit bloß eine Eigenſchaft des Bewegenden, da ſich doch die Zeit über alles und über alle Gegenſtände erſtreckt. Jede Bewegung erfolgt ſchneller oder langſamer, dies paßt nicht auf die Zeit [60]).

Die

58) Ariſtot. Phyſicor. IV c. 10. το μεν γαρ αυτου γεγονε και ουκ εϛι, το δε μελλει και ουπω εϛιν, εκ δε τουτων και ὁ απειρος καϛ ὁ αει λαμβανομενος χρονος συγκειται. το δ' εκ μη οντων συγκειμενον, αδυνατον αν δοξειε κατεχειν ποτε ουσιας.

59) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 10. ὁι μεν γαρ την του ὁλου κινησιν ειναι Φασιν, ὁι δε την σΦαιραν αυτην. Plutarch. de phyſic. Philoſ. decret. I. c. 21. 22. Man vergleiche aber 2. B. S. 361.

60) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 10.

Die Zeit iſt nicht die Bewegung oder Veränderung ſelbſt, aber ſie iſt auch nicht gedenkbar ohne Veränderung. Wenn in unſerm Gemüthe keine Veränderung vorginge, oder wenn ſie nicht von uns wahrgenommen würde, ſo würde für uns keine Zeit ſeyn. Beides iſt unzertrennlich mit einander verknüpft. Sobald nur eine Veränderung in dem Innern unſers Geiſtes vorgeht, ohne daß irgend ein Sinn von Außen afficirt wird, ſo haben wir auch eine Vorſtellung von Zeit, und umgekehrt, ſobald wir uns dieſe vorſtellen, muß eine Veränderung vorgehen. Die Zeit muß alſo etwas von der Bewegung Unzertrennliches ſeyn, eine Eigenſchaft oder Verhältniß derſelben [61]).

Alles was ſich bewegt, gehet von Etwas zu etwas Andern über; es wird eine Größe erzeugt. Da nun jede Größe ſtetig iſt, ſo iſt es auch die Bewegung und die Zeit. Die Quantität der Bewegung beſtimmt auch die Quantität der Zeit. Das Vorher und Nachher iſt urſprünglich in dem Raume, und daher auch in der Bewegung und in der Zeit, aber auf eine andere Art. In dem Raume iſt es der Lage nach verſchieden, man kann von dem erſten zum zweiten, und von dieſem zum erſten übergehen, die Folge iſt unbeſtimmt. In der Bewegung folgt Eins auf das Andere, und darin beſteht eben das Weſen der Bewegung. Wird dieſes beſonders vorgeſtellt, ſo entſpringt die Vorſtellung der Zeit. Die Folge iſt beſtimmt, man muß ſich eins nach dem andern vorſtellen, wodurch das Vorhergehende und Nachfolgende begrenzt wird. Jede Begrenzung iſt ein Augenblick, und

61). Ariſtoteles Phyſic. IV. c. 11. αλλα μην ουδ' ανευ γε μεταβολης. ὁταν γαρ αυτοι μηδεν μεταβαλλωμεν την διανοιαν, η λαθωμεν μεταβαλλοντες, ου δοκει ἡμιν γεγονεναι ὁ χρονος — επειδη ουν ου κινησις, αναγκη της κινησεως τι ειναι αυτον.

wird noch ein Augenblick und noch einer u. ſ. w. hinzugefügt, ſo ſtellen wir uns die Zeit vor [62]).

Die Zeit iſt alſo das Maaß (die Zahlgröße ἀριθμος) der Bewegung in Anſehung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Das Mehr oder Weniger beſtimmt man durch die Zahl, die größere und kleinere Bewegung durch die Zeit. Unter Zahl wird hier nicht die Zahl in abſtracto, womit man zählt, ſondern das Zählbare und Gezählte (in concreto) verſtanden. Man gehet nehmlich einen Theil der Bewegung nach dem andern durch, und das Zählbare macht hier die Zahl ſelbſt aus [63]). Die Einheit, wodurch die Be-

62) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. επει δε το κινουμενον κινειται εκ τινος εις τι, και παν μεγεθος συνεχες, ακολουθει τω μεγεθει ἡ κινησις. δια γαρ το μεγεθος ειναι συνεχες, και ἡ κινησις εϛι συνεχης. δια δε την κινησιν και ὁ χρονος. ὁσῃ γαρ ἡ κινησις, τοσουτος και ὁ χρονος αει δοκει γεγονεναι. το δε δῃ προτερον και ὑϛερον εν τοπῳ πρωτον εϛιν, ενταυθα μεν δῃ τῃ θεσει, επει δ' εν τῳ μεγεθει εϛι προτερον και ὑϛερον, αναγκη και εν κινησει ειναι — αλλα μην και εν τῳ χρονῳ εϛι το προτερον και ὑϛερον — αλλα μην και τον χρονον γε γνωριζομεν, ὁταν ὁρισωμεν την κινησιν το προτερον και ὑϛερον ὁριζοντες· και τοτε Φαμεν γεγονεναι χρονον, ὁταν του προτερου και ὑϛερου εν τῃ κινησει αισθησιν λαβωμεν. ὁριζομεν δε τῳ αλλο και αλλο ὑπολαβειν αυτο και μεταξυ τι αυτων ἑτερον.

63) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. τουτο γαρ εϛιν ὁ χρονος αριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑϛερον — επει δε αριθμος εϛι διχως, και γαρ το αριθμουμενον και αριθμητον αριθμον λεγομεν και ᾧ αριθμουμεν. ὁ δε χρονος εϛι το αριθμουμενον.

Der

Bewegung gemeſſen wird, iſt der Augenblick (το νυν) ein Moment der Bewegung, durch welches man das Vorherge-

Der Unterſchied zwiſchen αριθμουμενον (womit αριθμητον einerlei iſt) und αριθμος ᾧ αριθμουμεν iſt nicht ganz klar ausgedrückt. Schütz (Progr. Kantianae de temporis notione ſententiae brevis expoſitio Ien. 1788.) erklärt ᾧ αριθμουμεν res ipſae quae numerantur, und το αριθμουμενον ipſa numerandi forma. Uns dünkt Ariſtoteles einen ähnlichen Unterſchied dadurch auszudrücken, als er Metaphyſ. XIII. an einigen Stellen durch αριθμος μαθηματικος, und ειδητικος angiebt. αριθμος μαθηματικος iſt nehmlich das ſymboliſche Zeichen für jede Größe, die Syntheſis von Einheiten ohne alle Rückſicht auf das zu verbindend (μοναδες, daher auch μοναδικος αριθμος Metaphyſicor. V. c. 6.) Daher ſind auch dieſe Zahlen ſelbſt keine Größen. (Metaphyſicor. XIII. c. 8. 9. ὁ γαρ αριθμος εξ αδιαιρετων συγκειται, τα δε μεγεθη κ.) αριθμος ειδητικος iſt die Vielheit des beſtimmten Einartigen; die Einheiten ſind von beſtimmter Art, mit Rückſicht auf die Ideenlehre. Und ſo iſt auch hier αριθμος ᾧ αριθμουμεν, die arithmetiſche Zahl, aber αριθμουμενον die Syntheſis des Einartigen der Bewegung. Auf die Art erklärt ſich Ariſtoteles ſelbſt c. 12. ὁ μεν γαρ χρονος ὁριζει την κινησιν αριθμος ων αυτης, ἡ δε κινησις τον χρονον, και λεγομεν πολυν ἡ ολιγον χρονον, τῃ κινησει μετρουντος, καθαπερ και τῳ αριθμητῳ τον αριθμον, οἱον τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον. τῳ μεν γαρ αριθμῳ το των ἱππων πληθος γνωριζομεν, παλιν δε τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον αυτον.

gehende und das Nachfolgende in der Reihe der Bewegung unterſcheidet, aber zugleich auch den folgenden an den nächſtvorhergehenden anknüpfet. Dieſes Moment iſt aber das, was der Punct in der Linie, nur mit dem Unterſchiede, daß man bei dem Puncte ſtille ſtehet, bei der Zeit aber ein Moment mit dem andern wechſelt, und keines mit dem andern daſſelbe iſt. Inſofern nun das Jzt die Reihe der Bewegung begrenzt, iſt es keine Zeit, inſofern es zählet, d. i. in eine Zahlreihe verbunden wird, gehört es zur Zeit [64]).

Die Zeit iſt eine ſtetige Größe, das iſt, kein Theil derſelben iſt der kleinſte. Denn die Zeit wird durch die Bewegung beſtimmt; ſo wie nun jede Linie ins Unendliche theilbar iſt, ſo iſt es auch die Bewegung, und die Zeit. Daher iſt, als Größe betrachtet, keine Zeit die kleinſte, wohl aber der Zahl nach [65]).

Die Zeit mißt die Bewegung, und die Bewegung die Zeit, weil eins von dem andern beſtimmt wird [66]). Es wird nehmlich ein Moment der Bewe-

wes

64) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 11. 13. το δε νυν εστι συνεχεια χρονου — συνεχει γαρ τον χρονον τον παρελθοντα και τον εσομενον και ὁλως περας χρονου εστιν. εστι γαρ του μεν αρχη, του δε τελευτη. αλλα τουτ' ουχ ὡσπερ επι της στιγμης μενουσης Φανερον. διαιρει δε δυναμει· και ἡ μεν τοιουτον, αει ἑτερον το νυν, ἡ δε συνδεσι, αει το αυτο.

65) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. 12. και συνεχης (ὁ χρονος) συνεχους γαρ. — αει γαρ διαιρειται πασα γραμμη, ὡστε ὁμοιως και ὁ χρονος. ελαχιστος γαρ κατα μεν αριθμον εστιν ὁ εις η ὁι δυο, κατα μεγεθος δ' ουκ εστι.

66) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 13. επει δε το νυν τελευτη και αρχη του χρονου αλλ' ου του αυ-

wegung beſtimmt, nach welchem die ganze Reihe der Bewegung gemeſſen wird, wie bei Beſtimmung der Größe einer Länge. Das bekannteſte Zeitmaaß giebt die gleichförmige Kreisbewegung ab. Daher ſcheint die Zeit ein Kreis zu ſeyn, und alle menſchliche Dinge im Kreiſe herum zu gehen [67]).

Etwas iſt in der Zeit, heißt ſo viel als es wird das Seyn (die Dauer deſſelben) durch die Zeit gemeſſen, es iſt ein Theil der Zeit. Da aber über jede Zeit eine andere Zeit vorſtellbar iſt, ſo wie über jede Zahl eine größere, ſo wird auch alles, was in der Zeit iſt, von der Zeit begrenzt. Alles, was in der Zeit iſt, wird auch in der Zeit verändert [68]).

Eigentlich iſt in der Zeit nur das Bewegliche (κινητον), mittelbarer Weiſe wird aber auch das Ruhen-

του, αλλα του μεν παρηκοντος τελευτη, αρχη δε του μελλοντος εχει αν ωσπερ ὁ κυκλος εν τῳ αυτῳ πως το κυρτον και το κοιλον, ουτω και ὁ χρονος αει εν αρχῃ και τελευτῃ, και δια τουτο αει ἑτερος — και ουχ ὑπολειψει δη.

67) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. τῳ μεν γαρ χρονῳ την κινησιν, τῃ δε κινησει τον χρονον μετρουμεν — επει δε ὁ χρονος μετρον κινησεως εστι και του κινεισθαι, μετρει δ' ουτος την κινησιν τῳ ὁρισαι τινα κινησιν, ἡ καταμετρησει την ὁλην — c. 14.

68) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. δηλον δ' ὁτι και τοις αλλοις τουτ' εστι το εν χρονῳ ειναι, το μετρεισθαι αυτων το ειναι ὑπο του χρονου. — επει δ' εστιν ως εν αριθμῳ το εν χρονῳ. ληφθησεται τις πλειων χρονος παντος του εν χρονῳ οντος. δις αναγκη παντα τα εν χρονῳ οντα περιεχεσθαι ὑπο του χρονου.

hende (ηρεμουν) durch die Zeit gemeſſen [69]). Alles Veränderliche und Vergängliche, und was zu einer Zeit iſt, zu einer andern aber nicht, iſt nothwendig in der Zeit; auch das was nicht iſt, was aber geweſen iſt, oder ſeyn wird. Kein Object der Zeit iſt hingegen 1) alles was ſich im Begriffe widerſpricht, das Unding 2) alles was ein ewiges unveränderliches Seyn hat, denn das Seyn deſſelben kann nicht durch die Zeit gemeſſen werden [70]).

Da die Zeit das Zählen des Vorher und Nachherſeyns iſt, Zählen aber bloß eine Eigenſchaft der Seele, und im ſtrengſten Sinne, des Verſtandes iſt, ſo folgt daraus, daß ohne Seele keine Zeit möglich iſt. Das andere was vorhanden ſeyn muß, wenn Zeit ſeyn ſoll, die Bewegung und die Folge derſelben, ſetzt nicht die Seele als Bedingung voraus. Zeit iſt aber dann erſt, wenn das gezählet wird [71]).

Nach

69) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12.

70) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. ὅσα μεν ουν φθαρτα και γενητα και ὁλως ὁτε μεν οντα, ὁτε δε μη, αναγκη εν χρονῳ ειναι — τα αει οντα, ἡ αει οντα, ουκ εϛιν εν χρονῳ, ου γαρ περιεχεται ὑπο του χρονου, ουδε μετρειται το ειναι αυτων ὑπο του χρονου.

71) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 14. αδυνατου γαρ οντος ειναι του αριθμησοντος, αδυνατον και αριθμητον τι ειναι. ὡϛε δηλον ὁτι ουδε αριθμος. — ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν η ψυχη αριθμειν και ψυχης νους, αδυνατον ειναι χρονον ψυχης μη ουσης. αλλ' ἡ τουτο, ὁ ποτε εν εϛιν ὁ χρονος, οιον ει ενδεχεται κινησιν ανευ ψυχης ειναι, το δε προτερον και ὑϛερον εν κινησει εϛιν, χρονος δε ταυτα εϛιν, ἡ αριθμητα εϛιν.

Nach Ariſtoteles iſt alſo das Aufeinanderfolgen (das Vorher und Nachher) nicht etwas, das durch die Zeit möglich iſt, ſondern ſelbſt die Bedingung der Zeit. In dem Aufeinanderfolgen liegt aber ſelbſt die Vorſtellung von Zeit. Er iſt daher nicht in der Analyſe dieſes Begriffs auf das Letzte und Urſprüngliche gekommen. Denn nach ſeiner Anſicht iſt die Zeit zwar eine Vorſtellung (etwas Subjectives) die aber durch etwas Aeußeres, die Bewegung und ihre Folge beſtimmt wird.

Mit den Begriffen Größe und Zeit hängt der Begriff des Unendlichen (απειρον) zuſammen [72]). Unendlich iſt 1) dasjenige, was ſich nicht meſſen läßt, weil es ſeiner Natur nach kein meßbarer Gegenſtand iſt, z. B. die Stimme. 2) Was ſich zwar meſſen läßt, aber ſo, daß man nie an ein Ende kommt. 3) was ſich kaum meſſen läßt. 4) was eine Grenze haben kann, aber nicht wirklich hat [73]).

Nach dem eigenthümlichen Begriffe des Ariſtoteles iſt unendlich dasjenige, über welches hinaus immer noch etwas iſt, oder deutlicher, über deſſen Größe noch immer eine Größe zu denken iſt; wo das nicht ſtatt findet, iſt es ein Ganzes (ὅλον) [74]). Dieſes iſt nun entweder in Anſehung der

72) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4.

73) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. ἑνα μεν ουν τροπον, το αδυνατον διελθειν, τῳ μη πεφυκεναι διϊεναι, ὡσπερ ἡ φωνη αορατος. αλλως δε το δι εξοδον εχον ατελευτητον, η ὁ μεγις, η ὁ πεφυκως εχειν, μη εχει δε διεξοδον η περας.

74) Ariſtotel. Phyſicor. III. c. 6. ου γαρ ὁ μηδεν εξω. αλλ' ὁυ αει τι εξω τι, τουτο απειρον εστιν ὁυ κατα το ποσον λαμβανουσιν, ουτι λαβειν εξεστιν, ὁυ δε μηδεν εξω, τουτ' εστι τελειον και ὁλον,

der Zuſammenſetzung oder der Theilung oder in beider Rückſicht zuſammen genommen [75]).

Ariſtoteles widerlegt nun nach dieſem Begriffe die Meinung einiger Philoſophen, welche das Unendliche als Princip der Natur angeſehen, es daher nicht als Accidenz, ſondern als Subſtanz gebraucht hatten. Der Streit betraf eigentlich die Frage: ob die Welt endlich oder unendlich ſey, und zwar nicht in Anſehung des Anfangs in der Zeit (dieſe Frage kommt an einem andern Orte vor) ſondern in Anſehung des Raums und der Theile des Ganzen. Ariſtoteles behauptet nun die Endlichkeit der Welt als eines Ganzen, zufolge ſeines Begriffs vom Raume, der nur die Grenze eines Körpers iſt, und vermöge des Begriffs eines Ganzen, welches ohne Grenzen nicht denkbar iſt [76]). Doch unterſucht er dieſe Frage nicht in ihrer Allgemeinheit, ſondern ſetzt ihr die ſpeciellere an die Seite: giebt es unendliche Körper. Hier iſt nun der Sieg offenbar auf ſeiner Seite. Denn der Verſtand kann ſich nichts Wirkliches anders als durch etwas begrenzt vorſtellen [77]).

Das Reſultat iſt nun dieſes. In der Wirklichkeit giebt es nichts Unendliches, das Unendliche iſt nur etwas Mögliches, es liegt in der Vorſtellung, daß man ſich immer etwas nach und über dem andern vorſtellen kann. Was man ſich vorſtellt, iſt jederzeit endlich und begrenzt; daß man aber immer über das Vorgeſtellte hinausgehen kann, darin beſteht die Unendlichkeit. Dieſes findet nun ſtatt

75) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. ετι απειρον απαν η κατα προσθεσιν κατα διαιρεσιν, η αμφοτερως.

76) Ariſtoteles Phyſicor. I I. c. 4. 5. 6.

77) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 5.

ſtatt bei Gröſſen, bei der Zeit und bei der Fortdauer des Menſchengeſchlechts. Jede (ausgedehnte) Gröſſe läſst ſich ohne Ende immer wieder in Gröſſen theilen, und man kommt auf keine, die die kleinſte wäre. Ueber jede Zeit läſst ſich eine andere denken, und die Menſchengattung dauert fort, ſo daſs immer ein Individuum an die Stelle des andern tritt. Bei der ausgedehnten Gröſſe iſt das vorgeſtellte immer etwas beharrendes; bei der Zeit verſchwindet es, und ein anderes tritt an die Stelle deſſelben [78]).

Das Unendliche in der Theilung und Zuſammenſetzung iſt gewiſſermaſsen ein und daſſelbe. Es iſt nur das umgekehrte Verfahren. So wie man bei der Theilung auf das Unendliche ſtöſst, ſo muſs man eine unendliche Zahl von Zuſammenſetzungen annehmen, ehe man an die beſtimmte Gröſſe kommt [79]). In-

78) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. λειπεται ουν δυναμει ειναι το απειρον — ὁλως μεν γαρ ουτως εχι το απειρον, τῳ αει αλλο και αλλο λαμβανεσθαι και το λαμβανομενον μεν αει πεπερασμενον ειναι, αλλ' ωιεγε ἑτερον και ἑτερον. ετι το ειναι πλεοναχως λεγεται, ὡςε το απειρον ου δει λαμβανειν ὡς το δε τι, οιον ανθρωπον, ἡ οικιαν, αλλ' ὡς ἡμερα λεγεται και αγων, ὁις το ειναι ουχ ὡς ουσια τις γεγονεν, αλλ' αει εν γενεσει ἡ Φθορα, ει και πεπερασμενον, αλλ' αει γε ἑτερον και ἑτερον. αλλ' εν μεν τοις μεγεθεσιν, ὑπομενοντος του ληφθεντος τουτο συμβαινει, επι δε των ανθρωπων και του χρονου, Φθειρομενων, ουτως ὡςε μη ὑπολειπειν.

79) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. το δε κατα προσθεσιν τῳ αυτο πως εχι και το κατα διαιρεσιν· εν γαρ τῳ πεπερασμενῳ κατα προσθεσιν γινε-

τai

deſſen iſt es doch nicht möglich, eine Größe ſich vorzuſtellen, welche jede gegebene Größe überwieget; denn ſo wie man ſich eine Größe als möglich denkt, ſo muß ſie auch in der Wirklichkeit ſeyn können, es giebt aber kein wahrnehmbares unendliches Object. Auch würde folgen, daß etwas größer wäre, als das Weltall [80]). Der letzte Grund davon iſt, weil die Materie von der Form begrenzt wird, und das Unendliche gleichſam die Materie iſt. Daher iſt auch das Unendliche an ſich unerkennbar und unbeſtimmt, denn es hat keine Form, und ſein Weſen beſtehet nur in der Beraubung [81]). Aber bei abſtracten Zahlgrößen kann man ſich über jede ins Unendliche eine größere vorſtellen [82]).

Zu

ται αντεσραμμενως. ἡ γαρ διαιρουμενον ὁραται εις απειρον, ταυτῃ προστιθεμενον φανειται προς το ὡρισμενον.

80) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 7. ὡσε επει απειρον ουδεν εσι μεγεθος αισθητον, ουκ ενδεχεται παντος ὑπερβολην ειναι ὡρισμενου μεγεθους. ειη γαρ αν τι του ουρανου μειζον.

81) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 7. κατα λογον δε συμβαινει και το κατα προσθεσιν ὡς μη ειναι δοκειν απειρον ὑτως, ὡσε παντος ὑπερβαλλειν μεγεθους, επι την διαιρεσιν δε ειναι· περιεχεται γαρ ὡς ἡ ὑλη εντος και το απειρον, περιεχει δε το ειδος. — Φανερον ὁτι ὡς ὑλη το απειρον αιτιον εσι, και ὁτι το μεν ειναι αυτῳ σερησις εσι, το δε κατ' ἀυτο ὑποκειμενον το συνεχες και αισθητον. c. 6. Φανερον, ὁτι μαλλον εν μεριου λογῳ το απειρον, ἡ εν ὁλου. μεριον γαρ ἡ ὑλη του ὁλου.

82) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 7.

Zugleich iſt, was an einem Orte iſt, getrennt, was an einem andern Orte iſt. Zwei Dinge berühren ſich, wenn ihre äußerſten Enden zugleich ſind. Aneinanderhängend (εχομενον) was in einer Reihe ſich berührt. Zuſammenhängend (συνεχες), wenn die Grenze des einen und des andern, die ſich berühren, eins und daſſelbe iſt, oder, was durch die Berührung der Theile zu einem Ganzen wird [83]).

Ein zuſammenhängendes Ganze kann nicht aus untheilbaren Theilen beſtehen. Denn ein Atom z. B. ein Punct hat kein letztes Ende; in einem zuſammenhängenden Ganzen müſſen verſchiedene Theile ſeyn, die ſich einander berühren; ein Punct könnte nur den andern als ein Ganzes berühren, daraus entſtände aber kein zuſammenhängendes Ganze. Jede Größe als ein zuſammenhängendes Ganze beſteht alſo aus Theilen, deren jeder wieder in Größen ſich theilen läßt [84]). Hieraus leitet Ariſtoteles einige Lehrſätze her, vermöge deren er die

83) Ariſtoteles Phyſicor. V. c. 3. ἁμα μεν συν λεγεται ταυτα ειναι κατα τοπον, ὁσα εν ἑνι τοπῳ εϛι πρωτῳ χωρις δε, ὁσα εν ἑτερῳ. ἁπτεϛθαι δε, ὡν τα ακρα ἁμα. εχομενον δε, ὁ αν εφεξης ον ἁπτηται. — συνεχες, ὁταν το αυτο γενηται και ἑν το ἑκατερου περας ὁις ἁπτονται, και ὡϛπερ σημαινει τ'ουνομα, συνεχηται. τουτο δε ουχ ὁιοντε, δυοιν οντοιν ειναι τοιν ϵσχατοιν — Φανερον ὁτι εν τουτοις εϛι το συνεχες, εξ ὡν εν τι πεΦυκε γινεϲθαι κατα την συναψιν.

84) Ariſtotel. Phyſicor. VI. c. 1. αδυνατον εξ αδιαιρετων ειναι τι συνεχες, ὁιον γραμμην εκ ϛιγμων — το γαρ συνεχες εχει μεν αλλο, το δ' αλλο μερος, και διαιρειται εις ουτως ἑτερα και τοπῳ κεχωριϲμενα, c. 2.

Gründe der Eleaten gegen die Bewegung widerleget, nämlich: das Geſchwindere legt in gleicher Zeit einen größern, in einer kleinern Zeit einen gleichen und in einer größern einen größern Raum zurück; Zeit und Flächengröße, welche ein Körper durchläuft, laſſen ſich auf gleiche Weiſe ins Unendliche theilen; alles was ſich bewegt, muß aus Theilen beſtehen, weil es von einem Raum zum andern fortrückt; daß eine endliche Fläche in einer unendlichen Zeit nicht kann durchlaufen werden, ſondern daß der Raum, die Bewegung und die Zeit in gleichem Verhältniß ſtehen; daß in einer endlichen Zeit eine endliche Fläche durchlaufen wird, und ſo wie die Fläche als Größe ſich in Gedanken ins Unendliche theilen läßt, ſo auch die Zeit ins Unendliche theilbar iſt [85]).

Bei allem Scharfſinn, den Ariſtoteles aufgewendet hat, um Zenos Gründe gegen die Bewegung zu widerlegen — und dieſes war natürlich ein Hauptgegenſtand der Naturwiſſenſchaft — iſt es ihm doch nicht gelungen, ſie zu entkräften, außer daß er in dem vierten Beweiſe ein kleines Verſehen des Eleaten entdeckte. Der Hauptſatz, auf welchen ſich Zenos Beweiſe gründen, es iſt unmöglich, daß ein Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchläuft, ſtehet noch unerſchüttert, wie vorher. Ariſtoteles glaubte ihn dadurch zu entkräften, daß er bewies, die Zeit ſey wie jede ausgedehnte Größe der Wirklichkeit nach endlich, der Möglichkeit nach aber in der Theilung unendlich [86]); und Zeno habe dar-

85) Ariſt. Phyſ. VI. c. 2. 4. ſeq.

86) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 2. διο και ὁ Ζηνωνος λογος ψευδος λαμβανει, το μη ενδεχεσθαι τα απειρα διελθειν η ἁψασθαι των απειρων καθ' καιρον εν πεπερασμενῳ χρονῳ. διχως γαρ λεγεται και

darin geirrt, daß er auf eine andere Art die Zeit als die Länge für begrenzt genommen habe [87]). Allein wenn man auch das Letzte für eine Verirrung wollte gelten laſſen, ſo hat doch Ariſtoteles für die Widerlegung jenes Satzes nicht das geringſte gewonnen, ſo lange er Raum und Zeit für objectiv hält, und nicht zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung unterſcheidet, und dies hat er nicht gethan. Der Unterſchied zwiſchen der Unendlichkeit in der Wirklichkeit und Möglichkeit, rückt die Schwierigkeiten, welche Zeno zuerſt aufdeckte, etwas weiter aus den Augen, ohne ſie wirklich zu heben. Denn eben darum konnte Zeno die Möglichkeit der Bewegung nicht begreifen, weil, wenn der Raum und das Räumliche für Dinge an ſich genommen werden, jede Bewegung ein endloſes Fortrücken von einem Puncte zum andern ſeyn müßte, woraus folgt, daß ein Körper nie eine Fläche durchlaufen

και το μηκος και ὁ χρονος απειρον, και ὁλως παν το συνεχες, η τῳ κατα διαιρεσιν η τοις εσχατοις. των μεν ουν κατα το ποσον απειρων ουκ ενδεχεται ἁψασθαι εν πεπερασμενῳ χρονῳ, των δε κατα διαιρεσιν ενδεχεται. και γαρ αυτος ὁ χρονος ουτως απειρος ὡστε εν τῳ απειρῳ και ουκ εν τῳ πεπερασμενῳ συμβαινει διϊεναι το απειρον, και ἁπτεσθαι των απειρων τοις απειροις ου τοις πεπερασμενοις.

87) de lineis inſecabilibus. Ζηνων ουν παραλογιζομενος, αλλως το του χρονου πεπερασμενον λαμβανει, και αλλως το του ςαδιου. τον γαρ ἐωθεν και εις ἑσπεραν χρονον απειρον οντα κατα την διαιρεσιν, καθως και το μηκος εςι κατα την διαιρεσιν, απειρον, πεπερασμενον λαμβανει κατα τα περατα, και ου λαμβανει ουτως και το ςαδιον πεπερασμενον κατα τα ακρα δηλαδη, αλλ' ὁλως κατα την διαιρεσιν. Phyſicor. VI, c. 9.

kann, weil jeder Theil, ſo klein er auch ſey, aus unendlichen Theilen beſtehet, durch welche alle er erſt hindurch gehen muß, ehe er an den andern Theil kommt. Weil aber dieſe Theile unendlich ſind, ſo muß er ſich eine endloſe Zeit bewegen, ehe er ſie durchläuft, er kommt alſo nie an den letzten. Dieſe Schwierigkeit bleibt, man mag annehmen, die Zeit ſey ins Unendliche theilbar oder nicht.

Es kommt alles auf Ariſtoteles Vorſtellung von der Unendlichkeit und der Theilung ins Unendliche an, ob er ſie für objectiv oder ſubjectiv gehalten habe. Es läßt ſich beweiſen, daß ſie nach ſeiner Anſicht in den Objecten gegründet iſt. Wir wollen dieſes zuerſt von dem Raume, oder weil der Raum in ſeinem Syſteme nur die Grenze des Ausgedehnten im Raume bedeutet, von dem Räumlichen beweiſen.

Der Grund der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen iſt in der Materie gegründet, welche an ſich ohne Form, das iſt, ohne Grenze iſt [88]). Dieſe macht es alſo möglich, daß man ſich immer einen Theil nach dem andern ins Unendliche vorſtellen kann. Es iſt alſo ſchon ſo gut, als wenn Ariſtoteles die objective Theilbarkeit ins Unendliche behauptet hätte, weil die Möglichkeit ihrer Vorſtellung in der Natur der Materie gegründet iſt. Daher betrachtet er als ein weſentliches Merkmal des Räumlichen, wie der Zeit, daß kein Theil untheilbar iſt, und eben daher ſind es ſtetige Größen (συνεχες) [89]). Hier iſt alſo die Rede nicht von unſerer Vorſtellungsweiſe, ſondern von der Natur des Objects.

Wenn

88) Ariſt. Phyſ. III. c. 6. 7.

89) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 1. Φανερον δε και, ὁτι παν συνεχες διαιρετον εις αει διαιρετον. c. 2.

Wenn nun dieſes von dem Räumlichen gilt, ſo muß es auch von der Zeit behauptet werden. Denn die Zeit iſt eine Beſtimmung der Bewegung. Was daher der Bewegung zukommt, muß auch der Zeit zukommen. Da nun die Bewegung an dem Räumlichen, was unendlich theilbar iſt, geſchiehet, ſo muß die Bewegung und die Zeit ins Unendliche theilbar ſeyn [90]).

Daher leitet auch Ariſtoteles ganz richtig die Theilung ins Unendliche von dem Beweglichen im Raume ab [91]) Denn die Bewegung des Räumlichen iſt ſo gut als eine Theilung, weil ſie nicht anders kann gedacht werden, als wie ein Fortrücken von einer Stelle zur andern. Und da nun Ariſtoteles das Weſen jeder ſtetigen Größe darin ſetzt, daß jeder Theil derſelben wieder aus Theilen beſtehet (nicht etwa von uns blos ſo vorgeſtellt wird), ſo muß das Bewegliche unendliche Theile durchlaufen, ehe es von einer Stelle zur andern kommen kann; das iſt aber ſo viel als, es kann nie von einer Stelle zur andern übergehen. Und gerade das iſt es, was Zeno wollte. Ariſtoteles mag noch ſo viel Gewicht auf die Unterſcheidung zwiſchen der Unendlichkeit in Anſehung der Grenzen (Grenzenloſigkeit, die er

90) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 2. Φανερον, ὁτι πας χρονος εϛι συνεχης. ἁμα δε δηλον, και ὁτι μεγεθος ἁπαν εϛι συνεχες, τως αυτας γαρ και τας ισας διαιρεϛεις ὁ, τε χρονος και το μεγεθος διαιρειται IV. c. 12. ακολουθει γαρ τῳ μεγεθει ἡ κινησις, τῃ δε κινησει ὁ χρονος, τῳ και ποσα και συνεχει και διαιρετα ειναι. VII. c. 3.

91) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 4. ηκολουθηκε δε μαλιϛα το διαιρεισθαι παντα και απειρα ειναι απο του μεταβαλλοντος· ευθυς γαρ ενυπαρχει τῳ μεταβαλλοντι το διαιρετον και το απειρον.

nicht annimmt,) und der Theilung legen, ſo bleibt Zenos Gegengrund dennoch in ſeiner ganzen Stärke.

Was den Tadel betrifft, daß Zeno die Zeit aus Augenblicken (των νυν) beſtehen läßt, ſo würde er nur dann gerecht ſeyn, wenn Zeno die Momente, aus welchen er die Zeit beſtehen ließ, als untheilbar und nicht wieder aus Zeittheilen beſtehend betrachtete, worüber wir nur aus ſeinen Schriften urtheilen könnten. Allein Ariſtoteles macht ſich dieſes Verſehens ſelbſt ſchuldig, wenn er behauptet: daß die Augenblicke untheilbar ſind, weil ſonſt das Ungereimte folgen würde, daß eine vergangene Zeit ein Theil der zukünftigen, und die zukünftige ein Theil der vergangenen ſey. Die Augenblicke ſeyen daher untheilbar, aber keine Theile der Zeit, denn jeder Zeittheil iſt theilbar, ſondern nur Grenzpuncte des Vergangenen und des Künftigen [92]).

Es iſt ſchwer ſich einen beſtimmten Begriff von dem, was Ariſtoteles eigentlich unter dieſen Augenblicken gedacht hat, zu bilden. Keine Theile der Zeit, und doch Grenzpuncte? Sind es nur Ruhepuncte für das Vorſtellende, wenn es eine Reihe von Bewegungen durchläuft, und ſie vorſtellt. So ſcheint es. Wenn er aber behauptet, daß die Grenze nur dem angehöre, deſſen Grenze es iſt [93]), ſo muß man annehmen, daß auch der Augenblick etwas in der Zeit ſey. Aber dieſes läßt ſich ſelbſt nicht mit dem Begriff des Ariſtoteles von der Zeit vereinigen, daß ſie ein Ganzes, deſſen Theil jedesmal ein Zeittheil und ins Unend-

92) Ariſtoteles Phyſicor VI. c. 3. αναγκη δε και το νυν το μη καθ' ἑτερον αλλα καθ' αὑτο και πρωτον λεγομενον αδιαιρετον ειναι, και εν ἁπαντι τοιουτον χρονῳ ενυπαρχειν.

93) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. τα μεν γαρ περατα εκεινου μονον εστιν, οὑ εστι περατα.

endliche in Zeittheile getheilt werde, eine Folgerung, die ſelbſt dann noch gültig iſt, wenn er unter den Augenblicken bloß imaginäre Abſchnitte ſich gedacht hätte.

Es iſt einleuchtend, daß Ariſtoteles nur durch den Wunſch, Zenos dritten Beweis gegen die Möglichkeit der Bewegung zu widerlegen, zu dieſem Fehlgriff verleitet werden konnte. Zeno ſagte: die Bewegung läßt ſich nicht anders denken, als daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortrückt, er kann das aber nicht, wenn er nicht wenigſtens einen Augenblick in der erſten Stelle u. ſ. w. geweſen iſt, und folgerte daraus, daß er daher, indem er ſich fortbewege, zugleich ruhe, welches ſich widerſpricht [94]). Daher nimmt nun Ariſtoteles an, daß die Augenblicke keine Zeittheile ſind. Aber ſeine Vorſtellungsart führt auf eben das Reſultat, und er weiß ſich zuletzt auf keine andere Art zu helfen, als durch die ſonderbare Diſtinction: **das Bewegliche bleibt jeden Augenblick etwas in jedem Theile des Raums, aber es ruhet nicht** [95]).

Daß

94) Ariſt. Phyſ. VI. c. 9.

95) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 8. ουτως γαρ λεγομεν ηρεμειν, οταν εν αλλῳ και αλλῳ τῳ νυν αληθες η ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ και αυτο και τα μερει ει δε τουτ' εξι το ηρεμειν, ουκ ενδεχεται το μεταβαλλον κατα τι ειναι ὁλον, κατα τον πρωτον χρονον. ὁ γαρ χρονος διειρετος ἁπας, ωϛε εν αλλῳ και αλλῳ αυτου μερει αληθες εϛαι ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ εϛι και αυτο και τα μερη. ει γαρ μη ουτως, αλλ' εν ἑνι μονῳ τῳ νυν, ουκ εϛαι χρονον ουδενα κατα τι, αλλα κατα το περας του χρονου. εν δε τῳ νυν εϛι μεν αει κατα τι μενον, ου μεντοι ηρεμει.

Daß Ariſtoteles dieſe Widerſprüche und Schwierigkeiten, in welche er ſich verwickelt hatte, nicht bemerkte, iſt bei einem ſo ſcharfſinnigen Denker, wie Ariſtoteles, zwar auffallend, aber nicht unbegreiflich. Der Geſichtspunct den er gefaßt hatte, verbarg ihm einen großen Theil jener Folgerungen, und der Scharfſinn und die dialectiſche Kunſt, mit welcher er die Gründe ſeines Gegners angegriffen und ſeine eigne Theorie entwickelt hatte, trugen dazu bei, ihm die Ueberzeugung von einem völlig erfochtenen Sieg beizubringen. Da er von der Erfahrung ausging, und von der Wirklichkeit der Bewegung überzeugt war, ſo mußten ihm alle die feinen Zweifel des Zeno als erkünſtelt und als Sophiſtereien vorkommen, und ihre Widerlegung ſchien ihm daher auch um ſo leichter.

Nachdem Ariſtoteles die Bewegung an ſich und beſonders ihre Möglichkeit unterſucht hat, gehet er zur Betrachtung ihres Verhältniſſes zur abſoluten Urſache der Bewegung über. Dieſer Theil ſeiner Theorie beruhet auf folgenden Sätzen.

Die Bewegung hat keinen Anfang. — Vor jeder Bewegung müſſen ſchon Objecte ſeyn, die ſich bewegen können. Dieſe müſſen entweder ewig ſeyn, oder zu einer Zeit entſtanden ſeyn, iſt das letzte, ſo muß von ihnen ſchon eine andre Bewegung und Veränderung vorausgegangen ſeyn. Setzt man aber den erſten Fall, daß das Bewegende und Bewegliche vorhanden waren, und daß ſie bald ruheten, bald ſich bewegten, ſo mußte eine Urſache da ſeyn, welche die Veränderung hervorbrachte, eins mußte auf das andere wirken. Es iſt auch überhaupt ungereimt, daß keine Bewegung ſeyn ſoll, wenn Dinge vorhanden ſind, welche bewegen und bewegt wer-

werden können [96]). Keine Bewegung iſt ohne Folge des einen auf das andere. Alſo iſt Bewegung nicht ohne Zeit, und Zeit nicht ohne Bewegung. Läßt es ſich nun nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen, ſo iſt es auch von der Bewegung ungedenkbar. Die Zeit kann nicht ſeyn, noch gedacht werden ohne Augenblicke, ein Augenblick iſt aber die Grenze zwiſchen dem Vergangenen und Künftigen welche zugleich das Ende der vergangenen und der Anfang der künftigen Zeit iſt auf beiden Seiten deſſelben muß daher vorher und nachher Zeit, alſo auch Bewegung ſeyn. Es giebt alſo keine erſte Bewegung, über welche nicht eine vorhergehende müßte geſetzt werden [97]). Dieſes gilt aber nur von der Bewegung überhaupt und ins beſondere von der örtlichen, denn es läßt ſich wohl denken, daß dieſe oder jene Bewegung angefangen habe, und wieder aufhöre [98]).

Allein wenn die Bewegung keinen Anfang hat, warum ſollte es nicht möglich ſeyn, daß nach vorhergegange-

ner

96) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 1.

97) Ariſtotel. Phyſicor. VIII. c. 1. ει ουν αδυνατον εςι, και ειναι και νοησαι χρονον ανευ του νυν, το δε νυν εςι μεσοτης τις, και αρχην και τελευτην εχον αμα, αλλα αρχην μεν του εσομενου χρονου, τελευτην δε του παρελθοντος, αναγκει αει ειναι χρονον. το γαρ εσχατον του τελευταιου ληφθεντος χρονου εν τινι των νυν ωχαι. ουδεν γαρ εςι λαβειν εν τω χρονω, παρα το νυν. ωςε επει εςιν αρχη τε και τελευτη το νυν, αναγκη αυτου επ' αμφοτερα ειναι και χρονον. αλλα μην ειγε χρονος, Φανερον ὁτι αναγκη ειναι και κινησιν, ειπερ ὁ χρονος παθος τι κινησεως.

98) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 2, 7.

ner Ruhe aus einem innern Princip die Bewegung ihren Anfang nähme, wie dieſes bei vorſtellenden Weſen, und vorzüglich bei dem Menſchen der Fall iſt. Geſchiehet es in der kleinen Welt, warum ſollte es nicht auch in der großen möglich ſeyn? — Die Vorausſetzung iſt falſch. Der letzte Grund der Bewegung iſt nicht in dem Vorſtellenden, ſondern in den Auſſendingen enthalten. Noch andere Einwürfe werden aufgelöſt durch die Erörterung der Frage: ob ſich alles immer bewege oder ruhe, oder ſich einiges bewege, einiges ruhe, welche er dahin entſcheidet, daß ſich einiges immer bewege, einiges bald in Ruhe bald in Bewegung ſey [99].)

Die Bewegung nimmt kein Ende. Dieſes folgt aus denſelben Gründen, aus welchen der erſte Satz gefolgert wurde. Es müßte immer nach der letzten Bewegung noch eine darauf folgende gedacht werden. Denn wenn etwas aufhört bewegt zu werden, ſo hört es deshalb noch nicht auf, beweglich zu ſeyn; nach Aufhebung der Wirklichkeit müßte auch noch die Möglichkeit zur Bewegung aufgehoben werden, wozu wieder eine neue Bewegung gehörte [100]).

Alles was bewegt wird, muß von etwas bewegt werden, der Grund der Bewegung iſt entweder in dem Bewegenden ſelbſt, oder in einem andern, z. B. ein Stein wird durch eine Stange, dieſe durch die Hand, und dieſe von einem Men-

99) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 2. ηρεμουν γαρ προτερον μετα ταυτα βαδιζει κινησαντος των εξωθεν ουδενος, ως δοκει. τουτο δ' εστι ψευδες. ἑρωμεν γαρ αει τι κινουμενον εν τω ζωω των συμφυτων.

100) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 3.

Menſchen bewegt. Dieſer aber hat den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt, ſo wie jedes beſeelte Weſen ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen (αυτο ἑαυτο κινουν) iſt [101]).

Es muß ein erſtes Bewegendes geben. Denn es iſt unmöglich, daß ins Unendliche eins von dem andern bewegt werde, ohne an ein Erſtes zu kommen, das nicht von einem Andern bewegt wird, ſondern den Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt hat [102]).

Dieſes erſte Bewegende kann nicht von einem andern wieder bewegt werden, es muß bewegen ohne bewegt zu werden (το πρωτον κινουν ακινητον). Denn da es ein Bewegendes und Bewegtes und Etwas, wodurch das erſte bewegt giebt; da das Bewegte nicht nothwendig wieder bewegen muß, das dritte bewegt wird und bewegt, und da die Er-

101) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 4, 5. ἁπαντα αν τα κινουμενα ὑπο τινος κινοιτο. τουτο δε διχως. η γαρ ου δι' αυτο το κινουν, αλλα δι' ἑτερον ὁ κινει το κινουν. η δι' αὐτο, και τουτο η πρωτον μετα το εσχατον η δια πλειονων.

102) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 5 ει δη αναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι και η ὑπο του κινουμενου ὑπο αλλου η μη και ει μεν ὑπ' αλλου κινουμενου, αναγκη τι ειναι κινουν, ὁ ουχ ὑπ' αλλου πρωτον. ει δε τοιουτον το πρωτον, ουκ αναγκη θατερον. αδυνατον γαρ εις απειρον ιεναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ' αλλου αυτο. των γαρ απειρων ουκ εξιν ουδεν πρωτον. ει ουν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν, κινειται μεν, ουχ ὑπ' αλλου δε, αναγκη αυτο ὑφ' αὐτου κινεισθαι. c. 4.

Erfahrung die Exiſtenz des zweiten und dritten beweiſet, ſo iſt es der Vernunft angemeſſen, wo nicht nothwendig, auch ein Bewegendes anzunehmen, das unmittelbar bewegt, das heißt, ohne von einem andern bewegt zu werden [104]).

Hier unterſcheidet Ariſtoteles die unbewegliche erſte Urſache der Bewegung (το κινουν ακινητον) von den Weſen, die ſich ſelbſt oder willkürlich bewegen (το αυτο κινουν), dergleichen die beſeelten Weſen ſind, durch folgende Merkmale. Die letzten bringen nur eine Art der Bewegung, nehmlich die Ortbewegung, und auch dieſe nicht im eigentlichen Sinne hervor. Andere Arten der Bewegungen z. B. Wachſen, Abnehmen hängen nicht von ihrer Willkür ab; ſie erleiden vermittelſt des Körpers und der umgebenden Auſſendinge mehrere Veränderungen, und werden oft durch dieſe erſt in Bewegung geſetzt. Daher bewegen ſie ſich nicht immer durch ihre eigne Willkür. Alles dieſes entfernt Ariſtoteles aus dem Begriff der erſten unbeweglichen Urſache [105]).

Da

104) Ariſtotel. Phyſicor. VIII. c. 5. τριχ γαρ αναγκη ειναι το τε κινουμενον και το κινουν και το ῳ κινει. το μεν ουν κινουμενον αναγκη μεν κινεισθαι, κινειν δ' ουκ αναγκη· το δε ῳ κινει, και κινειν και κινεισθαι. συμμεταβαλλει γαρ τουτο ἁμα και κατα τουτο τῳ κινουμενῳ εν· δηλον δε επι των κατα τοπον κινουντων. ἁπτεσθαι γαρ αλληλων αναγκη ουτω μεχρι τινος. το δε κινουν ουτως, ὡ ζειναι μη ῳ κινει, ακινητον. επει δε ὁρωμεν το εσχατον, ὁ κινεισθαι μεν δυναται, κινησεως δε αρχην ουχ ἑχει, και ὁ κινειται μεν, ὑπ' αλλου δε, αλλ' ουχ ὑφ' αυτου, ευλογον ινα μη αναγκαιον ειπωμεν, και το τριτον ειναι, ὁ κινει ακινητον ον.

105) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 6.

Da die Bewegung ewig iſt: ſo muß auch das erſte Bewegende ewig ſeyn, es mag nun eins oder mehrere Weſen der Art geben. Es iſt aber der Vernunft angemeſſener, eines als mehrere anzunehmen; denn in der Natur muß das Beſtimmte und Beſſere, wenn es möglich iſt, vorhanden ſeyn. Es iſt aber hinreichend, wenn ein ewiges Weſen die Urſache der Bewegung für die ganze Natur iſt. Dieſes erhellet auch daraus; weil die Bewegung ſtetig, alſo ein Zuſammenhängendes iſt: ſo muß auch die letzte Urſache einzig ſeyn [104]).

Unter allen Bewegungen iſt die Raumsbewegung (Φορα) die erſte. Denn ſie iſt 1) die Bedingung der beiden andern Arten. Denn das Zunehmen ſetzt Veränderung voraus. Die Nahrungsmittel ſind theils ähnlich, theils unähnlich demjenigen, zu deſſen Wachsthum ſie dienen; die unähnlichen müſſen aber, ehe ſie zur Zunahme beytragen können, verähnlichet, das iſt, verändert werden. Bei der Veränderung muß ein Veränderndes und Wirkendes ſeyn, das aus dem Möglichen das Wirkliche macht. Das Wirkende verhält ſich zu dem zu Verändernden nicht auf gleiche Weiſe, ſondern es iſt demſelben bald näher bald entfernter, welches ohne Bewegung im Raume nicht möglich iſt. 2) Der Anfang aller Veränderungen iſt Verdickung und Verdünnung, z. B. beim Schweren, Leichten, Harten, Weichen, Entſtehen und

104) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 6. *ειπερ αν αιδιος ἡ κινησις αιδιον και το κινουν εξαι πρωτον, ει ἑν· ει δε πλειω, πλειω τα αιδια. ἐν δε μαλλον ἡ πολλα, και πεπερασμενα ἡ απειρα δει νομιζειν. των αυτων γαρ συμβαινοντων, αει τα πεπερασμενα μαλλον ληπτεον. εν γαρ τοις Φυσει δει τοπεπερασμενον και το βελτιον, εαν ενδεχηται, ὑπαρχειν μαλλον· εκαιον δε και ει ἑν, ὁ πρωτον των ακινητων αιδιον ον, εξαι τοις αλλοις αρχη κινησεως.*

und Vergehen u. ſ. w. Verdickung und Verdünnung iſt aber nichts anders als Vereinigung und Trennung, welche Veränderung im Raume vorausſetzen [105]). 3) Sie iſt der Zeit nach eher, als jede andere Veränderung, denn ſie kommt allein dem ewigen Weſen zu. Bei jedem einzelnen Dinge, das entſtanden iſt, ſcheint ſie zwar die letzte zu ſeyn, weil es erſt muß entſtanden, und gewachſen ſeyn, ehe es ſich beweget. Allein damit es entſtehe, muß ein anderes Weſen ſchon geweſen ſeyn. Aber Entſtehung kann nicht die erſte Bewegung ſeyn, weil ſonſt alles, was entſtanden iſt, auch vergänglich wäre. Daß aber die örtliche Bewegung die erſte iſt, erhellet ſchon daraus, daß ihrer nur diejenigen Weſen fähig ſind, die vollkommen ausgebildet ſind. Kein Object bewegt ſich, wenn es eben entſtanden, ſondern erſt wenn es vollkommen ausgebildet iſt, hingegen verändert es ſich und wächſt. Aber das Entſtehen und Erzeugen eines Dinges ſetzt Bewegung im Raume voraus. Daher iſt die Bewegung im Raume nach allen Rückſichten die erſte und vorzüglichſte und eine vorzügliche Eigenſchaft derjenigen Weſen, welche in ſich ſelbſt den Grund ihrer Bewegung haben [106]).

Die Bewegung im Raume iſt entweder in Flächen oder im Kreiſe. Nur die letzte kann ſtetig, und ununterbrochen und ewig ſeyn. Die Kreisbewegung muß alſo die erſte und vorzüglichſte Bewegung ſeyn. Daher iſt ſie auch das Maaß aller Zeitbeſtimmung [107]).

Die erſte unbewegliche Urſache der Bewegung kann keine Größe, keine Theile haben. Denn was eine Größe hat und aus Theilen beſteht, iſt begrenzt, und kann keine unendliche Kraft haben. Die erſte Urſache bewegt aber das erſte Bewegliche unaufhörlich, und bewirkt eine unaufhörliche, gleichförmige Kreis-

bes

105) Ariſtoteles Phyſicor. VII. c. 7.
106) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 7.
107) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 8. 9.

bewegung [108]). Ihr Weſen beſteht in einer ewigen unveränderlichen Wirkſamkeit und Leben; daher kommt dem erſten Bewegten eine ewige Bewegung zu. Dieſes iſt aber der Himmel. Die erſte Urſache der Bewegung berühret dieſen, indem ſie ihn bewegt, ohne von dieſem berührt zu werden. Daher iſt alſo die erſte Urſache in dem Himmel [109]).

108) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 10. Φανερον ὁτι αδυνατον το πρωτον κινουν και ακινητον εχειν τι μεγεθος. ει γαρ μεγεθος εχει, αναγκη η τοι πεπερασμενον αυτο ειναι η απειρον· απειρον μεν ουν ὁτι ουκ ενδεχεται μεγεθος ειναι, δεδεικται προτερον εν τοις Φυσικοις· ὁτι δε το πεπερασμενον αδυνατον εχειν απειρον δυναμιν και ὁτι αδυνατον εστιν ὑπο πεπερασμενης κινεισθαι τι απειρον χρονον δεδεικται νυν. το δε γε πρωτον κινουν, αιδιον κινει κινησιν και απειρον χρονον. Φανερον τοινυν ὁτι αδιαιρετον εστι και αμερες και ουδεν εχον μεγεθος.

109) Ariſtotel. de Coelo II. c. 3. θεος δε ενεργεια αθανασια, τουτο δ' εστι ζωη αιδιος. ὡστε αναγκη τω θειω κινησιν αιδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ ουρανος τοιουτος (σωμα γαρ τι θειον) δια τουτο εχει το εγκυκλιονσωμα, ὁ Φυσει κινειται κυκλω αει. de generat. et corrupt. 1. c. 6. εστι δ' ὡς ενιοτε Φαμεν, το κινουν απτεσθαι μονα τα κινουμενα, το δ' απτομενον μη απτεσθαι απτομενα, αλλα δια το κινειν κινουμενα τα ὁμογενη, αναγκη δοκειν ειναι, απτομενα απτεσθαι· ὡστε ουτι κινει ακινητον ον, ουδεν μενον απτοιτο τα κινητα, ουδενα δ'ουδεν. Phyſicor. VIII. c. 10. αλλα ταχιστα κινειται τα εγγυτατα του κινουντος. τοιαυτη δ' ἡ του ὁλου κινησις, ουκει αρα το λινουν.

Es giebt alſo eine erſte Urſache der Bewegung, die immer bewegt, ohne ſelbſt bewegt zu werden; ein erſtes Bewegtes, das immer in Bewegung iſt, und Dinge, die bald in Bewegung, bald in Ruhe ſind [110]).

Wir haben hier nur die erſten Grundzüge der Naturwiſſenſchaft dargelegt, wie ſie Ariſtoteles entwickelt hat. Es beſtätiget ſich daraus die Bemerkung, welche wir oben machten, daß dieſer Philoſoph die letzten Principien nicht in dieſer, ſondern auſſer derſelben aufſuchet. Daher iſt ihm die Ausführung der Naturwiſſenſchaft weniger gelungen; ſchon bey der erſten Anlage war ſein Geſichtspunct auf das Weſen gerichtet, welches die Natur begründet, und er verliert daeüber die Natur ſelbſt beinahe aus den Augen. Einige Unterſuchungen z. B. über Zeit und Raum ausgenommen, welche wirklich einen tief eindringenden Geiſt verrathen, beſtehet das Ganze meiſtens nur in der Analyſe einiger Begriffe und der Herleitung einiger Folgen daraus, die ſchon alle auf das Hauptreſultat berechnet ſind. Die Unterſuchung der Geſetze der Natur, oder der Bewegung iſt aus dieſem Grunde der Aufmerkſamkeit des Philoſophen entgangen.

Wenn der Philoſoph darin einen richtigen Blick zeigt, daß er die Bewegung als das eigentliche Object der Naturwiſſenſchaft betrachtet: ſo hat er nur darin geirrt, daß er den Begriff der Bewegung in einem zu weiten Sinne nahm, und daher glaubte, den Grund zu einer allgemeinen Naturwiſſenſchaft gelegt zu haben.

Der Beweis für die Exiſtenz des Urweſens iſt im Grunde derſelbe, welchen Plato zuerſt aufgeſtellt, und der in der Folge unter dem Namen des cosmologiſchen mehr Aufſehen gemacht hat. Ariſtoteles weicht nur darin von ſeinem Lehrer ab, daß er die Idee des Urweſens noch mehr

110) Phyſicor. VIII. c. 5.

mehr von allem Empiriſchen trennte, und daher den Begriff Seele nicht mehr anwendbar auf daſſelbe fand, und daß er die Bewegung nicht entſtehen, ſondern in Ewigkeit fortdauern ließ. Durch das letzte ſind einige läſtige Fragen vermieden, welche den Akademikern in der Folge viel zu ſchaffen machten, obgleich Ariſtoteles Theorie von der Zeit wieder neue Schwierigkeiten anderer Art erzeugt. Was aber die Beweiskraft deſſelben betrifft: ſo hat er auch durch die weitläufigere Entwickelung des Ariſtoteles nichts gewonnen. Wenn die Bewegung keinen Anfang genommen hat, wenn keine zu denken iſt, vor welcher nicht eine andere vorhergegangen iſt: ſo ſcheint es, wäre hier für die Vernunft die Unterſuchung nach einem letzten Grunde abgeſchnitten, zum wenigſten dürfte ſie nicht aus dieſer Reihe auf etwas Ueberſinnliches überſpringen. Die Idee des Abſoluten iſt der einzige Grund von dieſen Speculationen, die Vernunft aber kann keinen Schritt thun, um jenes Abſolute zu erkennen, ohne die Idee zu zernichten, oder in ihrer Leerheit darzuſtellen. Auch davon giebt Ariſtoteles Philoſophie einen auffallenden Beweis, wie wir weiter unten ſehen werden.

Ariſtoteles Räſonnement ſtützt ſich vorzüglich auf zwei Grundſätze: alles, was iſt, hat ſeinen zureichenden Grund, und man muß annehmen, daß das Vollkommene und Beſſere in der Natur wirklich iſt [111]). Der erſte iſt ein Geſetz des logiſchen Denkens, welches aber von Ariſtoteles und ſo vielen andern Denkern als ein conſtitutives Princip der Erkenntniß betrachtet wird. Es iſt richtig, daß, was ich nothwendig denken muß, für mich denkend iſt, aber es iſt ein Fehlſchluß, wenn man weiter folgert, daß es darum auch außer mir objective Realität hat — eine Schlußart, welche Ariſto-

111) Ariſt. Phyſ. VIII. c. 5. 6. (Siehe Note 104.)

teles in Beſtreitung fremder Behauptungen für unſtatthaft erklärt, aber bei ſeinen eigenen Speculationen gelten läßt [112]). Der zweite Grundſatz iſt durch nichts erwieſen.

Die übrigen Lehrſätze von dem Urweſen verſparen wir bis zur Metaphyſik, wohin ſie eigentlich gehören.

Zweiter Abſchnitt.

Kosmologie.

Die Welt (κοσμος ουρανος) iſt der Inbegriff aller Materie und aller Körper, das iſt, alles Veränderlichen. Das Weſen, welches allein unveränderlich aber die erſte Urſache aller Bewegung iſt, gehört nicht mit zur Welt [113]).

Außer der Welt iſt kein Raum, weder erfüllter noch leerer, kein im Raum befindlicher Körper, daher auch weder Bewegung noch Zeit. Was alſo außer der Welt iſt, iſt weder im Raume noch in der Zeit, es leidet keine Veränderung, es veraltet nicht, ſondern es dauert unverändert

112) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 8. το δε τη νοησει πιςευειν, ατοπον. — ἱκαςον γαρ αν ἡμων νοησειτις τω πολλαπλασιον ἑαυτε αυξων εις απειρον αλλ' ε δια τετο εξω τε ἀςεως τις ἐςιν η τηλικηδε μεγεθος, ὁ ἐχομεν, ὁτι νοει τις, αλλ' ὁτι ἐςι.

113) Ariſtotel. de Coelo I. c. 7. κδεν αρα ὁλως σωμα ἐξω τε ουρανε. ει μεν γαρ νοητον ἐςαι εν τοπῳ το γαρ ἐξω και ἐισω τοπον σημαινει· ὡς' ἐςαι αισθητον, αισθητον δ' κδεν μη εν τοπῳ. c. 9.

ändert in dem ſeligſten Leben und Wirken in alle Ewigkeit fort [114]).

Es giebt nur eine Welt. Denn ſie iſt aus aller Materie gebildet, die zu phyſiſchen Körpern tauglich iſt, und außer ihr iſt kein Körper gedenkbar. Sie iſt daher ein vollſtändiges Ganzes [115]).

Die Welt iſt im Raume begrenzt. Denn es giebt überhaupt keinen Körper, der nicht in Grenzen eingeſchloſſen wäre, und die Welt wird durch die oberſte Sphäre des Himmels begrenzt, außer welcher nichts körperliches mehr iſt. Der Himmel drehet ſich im Kreiſe herum; dieſe Bewegung wäre nicht möglich, wenn ſie endlos wäre; denn da müßte der Körper immer einen Punct nach dem andern berühren, er beſchrieb alſo keinen Kreis. Ueberdem muß jede Figur, auch der Kreis begrenzt ſeyn, weil ſich ohne Begrenzung gar keine Figur denken läßt [116]).

114) Ariſtotel. de Coelo I. c. 9. εξω δε τε ϰρανε δεδειϰται ὁτι ϰτι εϛιν ϰτ' ενδεχεταν γενεϛθαι σωμα· Φανερον αρα ὁτί ϰτε τοπος, ϰτε ϰενον, ϰτε χρονος εϛιν εξωθεν. διοπερ ϰτ' εν τοπῳ τ'ακει πεφυϰεν ϰτε χρονος αυτα ποιει γηρασϰειν, ϰδ' εϛι ϰδενος ϰδεμια μεταβολη των ὑπερ την εξωτατω τεταγμενων Φοραν, αλλ' αναλλοιωτα ϰαι απαθη την αριϛην εχοντα ζωην ϰαι την αυταρϰεϛατην διατελει τον ἁπαντα αιωνα.

115) Ariſtotel. de Coelo I. c. 9. Φανερον τοινυν ϰ των ειρημενων ὁτι ϰτε εϛιν ἑξω ϰτ' εγχωρει γενεϛθαι σωματος ογϰον ϰδενος. εξ ἁπαϛης γαρ εϛι της οιϰειας ὑλης ὁ πας ϰοϛμος. ὑλη γαρ ην αυτῳ το Φυτιϰον σωμα ϰαι αιϛθητον. ὡϛε ϰτε νυν εισι πλειες ϰρανοι ϰτ' εγενοντο ϰτ' ενδεχεται γενεϛθαι πλειες. αλλα εἱς ϰαι μονος ϰαι τελειος ἁτος ϰρανος εϛι.

116) Ariſtotel. de Coelo I. c. 6.

Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende; ſie iſt ewig und unzerſtörbar. Dieſen Satz konnte Ariſtoteles ſchon aus dem herleiten, daß die Bewegung und Zeit keinen Anfang hat. Anſtatt dieſes Räſonnements zeigt er nur, daß Nichtentſtandenſeyn und Nieaufhören zu ſeyn in nothwendigen Zuſammenhange, und Entſtandenſeyn und Unzerſtörbarſeyn in einem Widerſpruche ſich befindet. Dieſen Widerſpruch beweiſt er auf die Art, daß er bei der Welt ein Seyn zu allen Zeiten zum Grunde legt, womit hernach das zu einer Zeit nicht geweſen ſeyn, und das einmal nicht ſeyn werden ſtreitet [117]).

Die Welt hat eine Kugelgeſtalt. Denn ſo wie die Zirkelfläche unter den Figuren, ſo iſt die ſphäriſche die vollkommenſte Form der Körper, in ſo fern ſich nichts zu ihr hinzuſetzen, nichts von ihr wegnehmen läßt, ſondern ſie in ſich ſelbſt vollendet iſt. Auch muß die Welt dieſe Form haben, theils wegen der Kreisbewegung, theils weil außer der Welt kein leerer Raum iſt, eine Kugel aber allein den vollen Raum einnehmen kann [118]).

Wir übergehen die übrigen Sätze, weil ſie mehr in die Geſchichte der Phyſik als der Philoſophie gehören. Nur müſſen wir noch mit wenigem ſeiner Eintheilung der Welt in die ſublunariſche und himmliſche Region, welche Aehnlich-

117) Ariſtotel. de Coelo I. c. 10. 11. 12. ἅπαν ἀρα το αειον ἁπλως αΦθαρτον· ὁμοιως δε και ἀγεννητον. ει γαρ γεννητον, εϛαι δυνατον χρονον τινα μη ειναι. Φθαρτον μεν γαρ ἐϛι το προτερον μεν ον, νυν δε μη ον ἡ ενδεχομενον ποτε ὑϛερον μη ειναι, γεννητον δε ὁ ενδεχεται προτερον μη ειναι. αλλ' ϰκ ἐϛιν ἐν ᾧ χρονῳ δυνατον το ἀει ον ὡϛε μη ειναι ϰτ' ἀπειρον, ϰτε πεπερασμενον.

118) Ariſtotel. de Coelo II. c. 4.

ſichkeit mit der bekannten Pythagoräiſchen Meinung hat, wegen ihres Einfluſſes auf andere Behauptungen, gedenken.

Die Erde macht in dem Syſtem der Welt den unbeweglichen Mittelpunct aus, um welchen ſich das Ganze im Kreiſe drehet. Der oberſte Kreis des Himmels aber, der unmittelbar durch die erſte Urſache der Bewegung in Bewegung geſetzt wird, macht die Grenze der Welt aus. Beide entgegengeſetzte Enden beſtimmen die Gegend Unten und Oben [119]).

Es laſſen ſich nur drei Arten einfacher Bewegungen denken, nehmlich nach dem Mittelpuncte von dem Mittelpuncte, und um den Mittelpunct. Die erſte Art iſt die natürliche Bewegung des Schweren, der Erde, die zweite des Leichten, des Feuers, die dritte des oberſten Kreiſes, des Himmels. Da nun die Kreisbewegung unter allen die vollkommenſte iſt, ſo muß auch derjenige Körper, dem dieſe weſentlich zukommt, der vollkommenſte, und von weit edlerer und vortrefflicher Natur ſeyn, als die Körper auf unſerer Erde [120]).

119) Ariſtotel. de Coelo II. c. 2. I. 8.

120) Ariſtotel. de Coelo I. c. 2. ὡς' αναγκη πασαν ειναι την ἁπλην Φοραν την μεν αποτε μεσε, την δε επι το μεσον, την δε περι μεσον. — αναγκη και την κυκλω κινησιν των ἁπλων τινος ειναι σωματων. — εκ δη τετων Φανερον, ὁτι πεΦυκε τις εσια σωματος αλλη παρα τας ενταυθα συςασεις Θειοτερα και προτερα τετων παντων — διοπερ εξ ἁπαντων αν τις τετων συλλογιζομενος, πιςευσειεν, ὡς εςι τι παρα τα σωματα δευρο και περι ἡμας ἑτερον κεχωριςμενον τοσετω τιμιωτεραν εχον την Φυσιν, ὁσωπερ αΦεςηκε των ενταυθα πλειον.

Weiter ließ ſich das Weſen der himmliſchen Sphären und der Sterne nicht beſtimmen. Er begnügt ſich damit, den Himmel den göttlichen Körper zu nennen [121]); das wohl nicht allein darum, weil der Himmel unaufhörlich, ohne Einwirkung eines andern Körpers ſich beweget, ſondern auch wegen ſeiner edleren Beſtandtheile. Eben darum iſt er unveränderlich und unzerſtörbar, ohne alles Leiden; die ewige Bewegung erfolgt ohne alle Mühe und Anſtrengung, ohne alle Unterbrechung und Abweichung in ewiger Regelmäßigkeit [122]).

Eine einzige Hypotheſe, die er über die Beſtandtheile des männlichen Saamens vorträgt, könnte einigermaßen auf einige Vermuthungen führen, wenn es von großer Erheblichkeit wäre, ſie weiter zu verfolgen. Er behauptet nehmlich, daß der eigentlich belebende Theil deſſelben, die organiſche Kraft, eine Art von Wärmeſtoff ſey, der keine Aehnlichkeit mit dem gemeinen Feuer, ſondern mit der Sonnenwärme, und überhaupt mit demjenigen Stoffe habe, aus welchem die Sonne beſteht, und welcher eigentlich das Vehikel der Denkkraft iſt [123]).

Es

121) Ariſtotel. de Coelo II. c. 3.

122) Ariſtotel. de Coelo I. c. 3. ὡς' ειπερ το κυκλῳ σωμα μητε αυξησιν εχειν ενδεχεται μητε φθισιν, συλογον και αναλλοιωτον ειναι. διοτι μεν αν αϊδιον και ατε αυξησιν εχον ατε φθισιν, αλλ' αγηρατον και αναλλοιωτον και απαθες εϛι το πρωτον των σωματων. II. c. 1.

123) Ariſtot. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον. ουδε γαρ αυτου τη ενεργεια κοινωνει σωματικη ενεργεια. πασης μεν ουν ψυχης δυναμις ετε-

ρα-

Es iſt daher nicht befremdlich, wenn er annimmt, daß die untere Welt, welche mit der Himmelsſphäre in ungetrennlichem Zuſammenhange ſtehet, von dieſer gleichſam regiert wird, und die Kräfte der Körper auf der Erde unter dem beſtimmenden Einfluß des Himmels ſtehen [124]). So wenig er ſich auch beſtimmt über dieſen Einfluß erklärt hat: ſo leitet er doch ausdrücklich die Möglichkeit der Erzeugung, des Entſtehens und Vergehens aus der Bewegung des Himmels, und, wie es ſcheint, alles Geiſtige und Thätige in der Natur der untern Welt aus der obern Region ab [125]).

Die

ρε σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτερε των καλουμενων ςοιχειων. ὡς δε διαφερεσι τιμιοτητι και ατιμια αλληλων, ἑτω και ἡ τοιαυτη διαφερειφυσις. παντων μεν γαρ εν τῳ σπερματι ενυπαρχει, ὁπερ ποιει γονιμα ειναι τα σπερματα, το καλουμενον θερμοι. τετο δ' ε πυρ εδε τοιαυτη δυναμις εςιν αλλα το εμπεριλαμβανομενον εν τῳ σπερματι και εν τῳ αφρωδει πνευμα και ἡ εν τῳ πνευματι φυσις, αναλογος εσα τῳ των αςρων ςοιχειῳ. Cicero gehet alſo zu weit, wenn er Academicar. Quaeſt. 1 c. 7. ſagt: quintum genus, e quo eſſent aſtra mentesque ſingulares.

124) Ariſtotel. Metereolog. I. c. 1. ὁ δη περι την γην ὁλος κοσμος εκ τετων συνεςηκε των σωματων — εςι δ' εξ αναγκης συνεχης πως ἑτος ταις ανωθεν φοραις, ὡςε πασαν αυτε την δυναμιν κυβερναςθαι εκειθεν. ὁθεν γαρ ἡ της κινησεως αρχη πασιν, εκεινην αιτιαν νομιςεον πρωτην.

125) Ariſtotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ' ὑποκειται και δεδεικται συνεχης εσα τοις πραγμασι γενεσις και φθορα, φαμεν δ' αιτιαν

ειναι

Die Sterne bewegen ſich nicht durch eigene Kraft, ſondern vermittelſt der Kreiſe, an welchen ſie angeheftet ſind. Er legt aber auſſerdem ihnen noch gewiſſe Seelen bey, als das Princip einer ewigen Lebensthätigkeit und Bewegung, und nennt daher auch den ganzen Himmel beſeelt. Daß dieſes ſeine Meinung iſt, erhellet daraus, daß er beſeelt ſeyn, und den Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt enthalten für identiſch nimmt [125]). Dieſes ſcheint aber eine

εἶναι τὴν φορὰν τε γίνεσθαι, φαμὲν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς, οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἀμφω, διὰ τὸ ἐναντία εἶναι. — δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ. — διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον, ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχὲς ἐν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι δυο κινήσεις. ἀναγκὴ γὰρ εἶναι ἀεὶ ἔσαι συνεχὴς γένεσις καὶ φθοραὶ ἀεὶ μέντοι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπιλείπωσιν αὗται αἱ μεταβολαὶ, δυο δὲ, ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνῃ μόνον. τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι, ἡ ἐγκλισις. — ὥστε εἰ τῷ προσιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γέννα, καὶ τῷ ἀπιέναι καὶ πορρω γίνεσθαι, τοῦτο τοῦτο φθείρει.

126) Ariſtotel. de Coelo II. c. 2. ἡμῖν δ' ἐπειδὴ ὡρίσαι πρότερον, ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἱ τοιαῦται δυναμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ' ὁ σαίρει κινήσεως ἀρχὴν ἐν ἑαυτοῖς ἔμψυχα ὄντα. τῶν γὰρ ἀψύχων ἐν οὐδενὶ ὁρῶμεν ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως c. 12. ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων μόνον αὐτῶν καὶ μοναδῶν τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ παμπαν διανοούμεθα. δεῖ δὲ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. de generat. animal. II. c. 3. III, c. 11.

eine Inconſequenz zu ſeyn, in ſo fern er von einem Weſen als letzten Grunde alle Bewegung ableitet, und durch deſſen Einwirkung auf das erſte Bewegliche, den Himmel, alles übrige in Bewegung ſetzen läßt. Wenn er aber einmal ein Seelenweſen zur Bewegung der Sterne für nothwendig hielt, ſo war es conſequent, für jeden Stern ein beſonderes Weſen dieſer Art anzunehmen. Dieſes ſcheint auch nach einigen Stellen ſeine Meinung geweſen zu ſeyn [127]).

Ueberhaupt bemerkt man in dieſem Theile der Speculation ein gewiſſes Schwanken zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen. Es ſcheint, als wenn er bei allem Streben, ſich

127) Ariſtotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. ἐπεὶ δ' ἀναγκη εἶναί τι τὸ κινὲν, εἰ κίνησις ἔσται, ὥσπερ λέγεται πρότερον ἐν ἑτέροις, καὶ εἰ ἀεὶ, ὁτὶ δεῖ τι εἶναι ἀεὶ, καὶ εἰ συνεχὴς, ἓν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγέννητον καὶ ἀναλλοίωτον. καὶ εἰ πλείους εἶεν αἱ κυκλῳ κινήσεις, πλείους μὲν (hier ſcheint eine Lücke zu ſeyn) πάσας δεπως εἶναι ταύτας ἀναγκη ὑπὸ μὲν ἀρχὴν. Eben das wird Metaphyſicor. XIII. c. 8. weitläufiger ausgeführt. Hr. Vater (Vindiciae Theologiae Ariſtoteleae p. 57. ſeq.) findet darin einen Anſtoß, daß hier von mehreren ἀϊδίοις ἀκινήτοις die Rede iſt, und erklärt daher dieſes Buch für unächt. Allein das Anſtößige verſchwindet, unſers Bedünkens, wenn man auf den Unterſchied merkt, welcher zwiſchen dieſen unveränderlichem Weſen und dem erſten der Weſen, (πρωτον ἀκινητον) angenommen wird, welches mit dem, was Ariſtoteles in der erſten angeführten Stelle ſagt, vollkommen übereinſtimmet. Einige Abweichungen in dieſen oder jenen Beſtimmungen können noch nicht berechtigen, dieſes Buch dem Ariſtoteles abzuſprechen. Denn dieſe finden ſich auch in mehrern Schriften, und vorzüglich in der höhern Metaphyſik.

ſich von einigen ſpeculativen Ideen des Plato zu entfernen, doch oft unwillkürlich wieder zu denſelben zurückgekehrt ſey. Denn wie wenig fehlt hier, um nicht Platos Meinung von einer Weltſeele wieder zu finden. Es iſt wahr, er beſtreitet, wie es ſcheint, hier und da dieſe Hypotheſe; und vorzüglich ſcheint dagegen ſeine Behauptung gerichtet zu ſeyn, daß die Seele kein ακινητον ſey. Allein am Ende kommt man doch auf kein anderes Reſultat, als daß zwar Seelen die bewegenden Kräfte der Sterne, aber von anderer und edeler Natur ſind, als die Menſchen und Thierſeelen und daß ſie daher, ſo wie ſie ſich auf der Stufenleiter dem Urweſen nähern, immer von andern Dingen unabhängiger ſind, und durch nichts Aeußeres afficirt werden [128]). Es war aber freilich faſt unmöglich, vor Entdeckung des Geſetzes der allgemeinen Anziehung, ſowohl irrige Hypotheſen zu widerlegen, als etwas Richtigeres dafür zu geben.

So unhaltbar übrigens auch manche Hypotheſen des Ariſtoteles ſeyn mögen ſo dienten ſie doch dazu, ſich die Welt als ein großes geordnetes Ganze vorzuſtellen, und er gewann dadurch einen feſten Geſichtspunct, für die Beobachtung der Natur, vorzüglich der organiſchen, um welche er ſo große Verdienſte hat. Die Idee, daß die Natur das Princip der Ordnung und Zweckmäßigkeit iſt, eröffnete ihm eine neue Ausſicht zur Nachforſchung der wechſelſeitigen Verbindung der Theile zu einem Ganzen und ihrer Zweckbeziehung, und fixirte ſeinen Blick auf die Natur ſelbſt, ohne ihm zu erlauben, in einem außerweltlichen Weſen den Grund für die Einrichtungen der Natur aufzuſuchen. Es leuchtet von ſelbſt ein, wie viel die Bearbeitung der geſammten Naturwiſſenſchaft dadurch gewinnen

128) Ariſtotel. Phyſic. VIII. c. 2. 3. 5. de Coelo II. c. 1.

nen mußte, wenn gleich damit noch bei weitem nicht alle Irrthümer und leere Hypotheſen verbannt werden konnten. Zum wenigſten verdanken wir dieſer Anſicht eine Menge trefflicher Beobachtungen, die in allen Schriften des Ariſtoteles über alle Zweige dieſer Wiſſenſchaft zerſtreuet ſind, deren Zuſammenſtellung aber außer dem Plane dieſes Werkes liegt.

Als wiſſenſchaftliches Ganzes betrachtet ſteht dieſer Theil der ſpeculativen Philoſophie dem andern weit nach, die einzeln n Sätze ſind noch zerſtreuet, und noch nicht im Zuſammenhange bearbeitet, noch weniger der reine Theil von dem empiriſchen getrennt. Dieſes kommt daher, daß Ariſtoteles ſich mehr mit einzelnen Theilen der Speculation beſchäftiget, als daß er das Ganze zum Gegenſtande ſeines Nachforſchens macht. Es könnte zwar ſcheinen, als wenn die Philoſophie nichts dadurch eingebüßt hätte als eine Reihe von Sätzen, welche nur eine Scheinwiſſenſchaft gewähren; allein da die Kosmologie dennoch einen weſentlichen Theil der dogmatiſchen Metaphyſik ausmacht, und Ariſtoteles denſelben nicht aus Einſicht in die Grenzen der Erkenntniß, ſondern aus den angegebenen Urſachen einer wiſſenſchaftlichen Bearbeitung entzog: ſo iſt es doch immer als ein wichtiger Schritt zu betrachten, der zur vollſtändigen Ausbildung der dogmatiſchen Philoſophie nicht gethan worden.

Dritter Abſchnitt.

Pſychologie.

Weit mehr befriediget Ariſtoteles in dem Theil, welcher von der Seele handelt. Denn obgleich auch hier Speculationen über das Subject des Vorſtellens mit Beobachtungen und Reflexionen über die Seelenvermögen und ihre Functionen unter einander gemiſcht ſind, ſo iſt doch hier mehr Zuſammenhang zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen. Er hat die Gedanken und Beobachtungen ſeiner Vorgänger über dieſen Gegenſtand zuſammengeſtellt und geprüft, ſeine eigenen in einer guten Methode vorgetragen, und durch Beobachtungsgeiſt, Scharfſinn und angeſtrengtes Denken die Kenntniß eines Gegenſtandes ſo ſehr berichtiget und erweitert, daß ſeine Pſychologie bis auf die neueſten Zeiten herab nicht übertroffen worden iſt. Auffallend iſt es aber, daß er die ſcharfſinnigen Unterſuchungen des Plato über die Gefühle weder angeführt noch benutzt hat, ſondern dieſen Theil der Seelenlehre ganz mit Stillſchweigen übergehet. Er handelt davon nicht hier, wo die Unterſuchung hin gehört hätte, ſondern in der Ethik — ein auffallender Fehler des ſyſtematiſchen Fachwerks, welcher überhaupt der griechiſchen Philoſophie eigenthümlich iſt, und hauptſächlich von dem Mangel eines beſtimmten Princips zur Scheidung der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie herrühret.

Wir wollen die Hauptſache ſeiner Pſychologie darſtellen, um ſein Verdienſt um dieſelbe kenntlich zu machen; ſie zerfällt aber in zwei Theile, nehmlich die Propädeutik und die Wiſſenſchaft ſelbſt.

In der Einleitung wirft er einige Fragen in Anſehung der Methode und Behandlung auf, beſchäftiget ſich

aber

aber dann vorzüglich mit der Geſchichte und Prüfung der Begriffe ältern Philoſophen von der Seele.

Die Seelenlehre iſt ein Theil der Naturlehre und Naturbeſchreibung, welcher die Natur, das Weſen und Eigenſchaften der Seele unterſucht und zu den wichtigſten und ſchwerſten Kenntniſſen gehört, jenes, weil ſie überhaupt auf jede Erkenntniß und überhaupt auf die Erkenntniß der Natur, als Grundlage der Wiſſenſchaft der organiſchen belebten Natur großen Einfluß hat, dieſes, weil es ſo ſchwer iſt, zu einer gründlichen Ueberzeugung von dieſen Gegenſtänden zu gelangen [1]). Aus dieſem Grunde ſcheint er dieſe Erkenntniß nicht als eine Wiſſenſchaft in dem ſtrengen Sinne (επιστημη) ſondern nur in dem weitern Sinne (ἱστορια) zu halten [2]).

Die Puncte, welche vorher müſſen unterſucht werden, und in welchen die gröſte Schwierigkeit enthalten iſt, ſind folgende: 1) unter welche Categorie die Seele gehört, ob ſie etwas materielles oder formelles, ob ſie zuſammengeſetzt oder einfach iſt. 2) Ob jede Seele unter eine Gattung gehöre, ob ſie der Gattung oder der Art nach unterſchieden ſind; 3) wenn es in dem beſeelten Weſen nicht etwa mehrere Seelen, wie einige geglaubt haben, ſondern es nur eine giebt, ob die Unterſuchung von der ganzen Seele oder von den einzelnen Vermögen, und in dieſem Falle,

1) Ariſtotel. de anima I. c. 1. δοκει δε προς αληθειαν ἁπασαν ἡ γνωσις αυτης μεγαλα συμβαλλεσθαι. μαλιστα δε προς την Φυσιν· εστι γαρ οἱον αρχη των ζωων. επιζητειται δε θεωρησαι και γνωναι την τε Φυσιν αυτης και την ουσιαν εἰθ' ὁσα συμβεβηκε περι αυτην, ὡν τα μεν ἰδια παθη της ψυχης εἰναι δοκει, τα δε, κοινα και τοις ζωοις δι' εκεινην ὑπαρχειν.

2) Ariſtotel. de anima I. c. 1.

Falle, ob ſie von den Vermögen ſelbſt oder von ihren Functionen, oder von ihren Gegenſtänden ausgehen müſſe. Dieſe Frage beantwortet er (II. c. 4.) kurz dahin, daß erſt von den Gegenſtänden, dann von den Verrichtungen, und endlich von den Vermögen gehandelt werden müſſe. 4) Ob die Wirkungen der Seele in ihr allein oder zugleich in dem mit ihr verbundenen organiſchen Körper gegründet ſind, ob ſie ihr allein als Eigenſchaften oder auch zugleich dem ganzen beſeelten Weſen beigelegt werden müſſen [3]). Alle dieſe Fragen betreffen nicht die Methode, ſondern den Gegenſtand der Lehre ſelbſt, und ſie konnten daher nicht vor, ſondern durch die Unterſuchung ſelbſt beantwortet werden. In der That läßt ſich aus der Abhandlung die Art und Weiſe erkennen, wie er einige beantwortet haben würde. Dieſes gilt aber nicht von allen. Es iſt daher nicht ganz evident, ob dieſe Fragen Probleme ſind, welche er durch die Unterſuchung aufzulöſen vornahm.

Ueber die Methode, welche hier anzuwenden ſey, läßt er nur ein paar Worte fallen, ohne etwas zu entſcheiden. Er fragt nehmlich, ob bei der Seelenlehre eben dieſelbe Methode anwendbar ſey, welche bei allen Objecten der Naturwiſſenſchaft anzuwenden iſt, und ob dieſe die eintheilende oder demonſtrative ſey. Die Methode, welche er ſelbſt befolgt, beſtehet darin, daß er erſtlich durch Begriffe das Weſen der Seele feſtſetzt, und dann die einzelnen Vermögen der Seele durchgehet, und ihre Geſetze nach Beobachtung beſtimmt. Beide Unterſuchungen ſind von einander unabhängig: aber es wäre methodiſcher geweſen, wenn er die letzte vorausgeſchickt hätte, und erſt nach Entwickelung deſſen, was die Reflexion über das Bewußtſeyn lehrt, zu dem Verſuch das Weſen der Seele zu erforſchen, fortgeſchritten wäre. Denn ob er gleich auf dieſem Wege auch nicht weiter gekommen wäre, ſo würde

3) Ariſtotel. de anima I. c. 1.

würde er doch einen auffallenden Widerſpruch vermieden haben, daß er erſt die Seele für die Form des organiſchen Körpers erklärt, und doch hernach den thätigen Verſtand als eine vom Körper unabhängige für ſich beſtehende Kraft betrachtet. Ariſtoteles vereiniget alſo die rationale und empiriſche Seelenlehre mit einander, oder vielmehr er unterſcheidet beide nicht gehörig, was erſt ſeit der Wolfiſchen Philoſophie geſchehen iſt, Wiſſenſchaften, welche einen verſchiedenen Inhalt haben, und nicht einerlei Verfahren des Verſtandes erfodern. Es iſt daher nicht befremdlich, wenn beide ungleichartigen Theile in Ariſtoteles Pſychologie nicht von einerlei Werth und Gehalt ſind, und wenn in jenem an ſeine Terminologie ein einſeitig aufgefaßter Begriff geknüpft, in dieſem aber viele vortreffliche Beobachtungen und Reflexionen über Thatſachen neben manchen unerwieſenen Hypotheſen, vorkommen.

Die Kritik der ältern Begriffe und Vorſtellungsarten von der Seele iſt — einige Partheilichkeiten abgerechnet — eine ſehr verdienſtvolle Arbeit, und ein guter Beitrag zur Berichtigung mancher einſeitiger, und noch roher Vorſtellungsarten. Alle Denker, ſagt er, ſtimmen darin überein, daß ſich das lebende Weſen von dem lebloſen durch die Bewegung und durch das Empfinden unterſcheidet, und daß daher die Bewegung, das Empfinden und die Unkörperlichkeit die Eigenſchaften der Seele ausmachen [4]). Er zeigt, wie die frühern Denker, nach ihren materialiſtiſchen Syſtemen das Weſen der

4) Ariſtotel. de anima I. c. 2. το εμψυχον δη τα αψυχα δυοιν μαλιστα διαφερειν δοκει, κινησει τε και τω αισθανεσθαι. παρελαμβανομεν δε και παρα των προγεγενεσθαι σχεδον ταυτα περι ψυχης — ὁριζονται δε παντες την ψυχην τρισιν ὡς ειπειν, κινησει, αισθησει, τω ασωματω. τουτων δε εκαστον αναγεσθαι προς τας αρχας.

Seele ſich gedacht haben; indem ſie bald mehr auf das Empfinden, bald mehr auf die Bewegung Rückſicht nahmen, und darnach die Seele bald aus einem, bald aus mehreren Elementen beſtehen ließen. Dieſe materialiſtiſche Vorſtellungen beſtreitet er mit großem Scharfſinn, und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit den Aeußerungen der Seelenkräfte, vorzüglich des Denkens: daß die Bewegung im eigentlichen Sinne, als Veränderung des Orts, keine weſentliche Eigenſchaft der Seele ſeyn könne, weil ſie ſonſt zu einem Körper gemacht würde, und weil es dann denkbar ſeyn müßte, daß ſie den Körper nach Belieben verlaſſen und in ihn zurück kehren könne, und daß todte Thiere wieder lebendig würden. Auch die Kreisbewegung kann ihr nicht weſentlich ſeyn, gegen Plato. Eben ſo wenig iſt es denkbar, daß die Seele eine Harmonie, das iſt, bloß das Verhältniß der Zuſammenſetzung körperlicher Theile ſey. Die Aeuſſerungen der Seele laſſen ſich nicht daraus erklären, und es würde folgen, daß in einem Körper mehrere Seelen vorhanden ſind [5]).

Durch dieſe Kritik hatte Ariſtoteles ſo viel gewonnen, daß er ſich von dem gröbern Materialismus entfernte und es deutlicher erwieß, daß der Seele weder Ausdehnung, noch

5) Ariſtotel. de anima I. c. 2. 3. 4. Partheilichkeit verräth Ariſtoteles offenbar, daß er Platos Verdienſte um die Seelenlehre ganz mit Stillſchweigen übergeht, und dagegen nur ſeinen Begriff von der Weltſeele tadelt, und ſeine Leſer glauben machen will, dieſer Philoſoph habe das alles im buchſtäblichem Sinne genommen. Er hätte mit eben ſo gutem Grunde demonſtriren können, die Seele ſey ein Fuhrmann. Das nehmliche gilt auch größtentheils von ſeiner Polemik gegen den Begriff der Seele, als ſey ſie das ἑαυτο κινουν. Plato zum wenigſten dachte dabei gar nicht an körperliche Bewegung.

noch Bewegung im Raume zukommen könne, von welchem Wahne vor ihm zwar ſchon Sokrates, und noch mehr Plato zurückgekommen war, aber ohne die Gründe ſo deutlich zu entwickeln 6). Indeſſen iſt das alles doch nur der erſte Schritt zum Immaterialismus, Unkörperlichkeit, welche er von allen ältern Philoſophen anerkennen läßt, iſt noch keine Immaterialität der Seele. Sein eigner Begriff, wie er ihn aufſtellt, entfernt die gröbern, aber nicht die feinern materialiſtiſchen Vorſtellungen, auf welche man, wenn man den Begriff analyſirt, immer wieder zurückgeführt wird.

Ariſtoteles betrachtet die Seele als das Princip des Lebens. Dieſes war auch die Vorſtellungsart anderer Philoſophen vor ihm; allein er nahm das Leben in ſeinen Erſcheinungen in größerer Ausdehnung. Nur wenige Philoſophen hatten auf die Phänomene des Organismus, Erzeugung, Ernährung, Wachsthum ihren Beobachtungsgeiſt gerichtet; ſie zogen ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich, und er faßte ſie gerade in ihrer bisher am meiſten vernachläßigten Beziehung, ihrem Zuſammenhange mit dem geiſtigen Leben auf. Leben nennt man die Thätig-

6) Ariſtotel. de anima I. c. 4. βελτιον γαρ ισως μη λεγειν την ψυχην ελεειν η μανθανειν η διανοεισθαι, αλλα τον ανθρωπον τη ψυχη· τετο δε μη ως εν εκεινη της κινησεως ουσης, αλλ' ὁτε μεν μεχρις εκεινης, ὁτε δε, απ' εκεινης. — c. 5. τι αν δη ποτε συνεχει την ψυχην, ει μεριζη πεφυκεν; ουκ γαρ δη γε το σωμα. δοκει γαρ τ' εναντιον μαλλον η ψυχη το σωμα συνεχειν — ει αν ἑτερον τι μιαν αυτην ποιει, εκεινο μαλιζα αν ειη ἡ ψυχη. δηλον δε παλιν και εκεινο ζητειν, ποτερον ἐν η πολυμερες. ει μεν γαρ ἐν, δια τι και ευθυς και την ψυχην ἐν ειναι. ει δε μεριζον, παλιν ὁ λογος ζητησει τι το συνεχον εκεινο· και ἑτω δη προεισιν επι το απειρον.

tigkeit der organiſchen Kräfte, Leben nennt man auch die Thätigkeit der Geiſteskräfte. In den thieriſchen Weſen, vorzüglich in dem Menſchen ſind beide einander neben und untergeordnet, und ihre Wirkungen fließen in ein Bewußtſeyn zuſammen. Ariſtoteles nun faßte beide Arten von Wirkungen zuſammen, und erklärte ſich dieſelben aus einem gemeinſchaftlichen Grunde, Seele, worunter er ſich zugleich die organiſche Kraft denkt. Daher mußte er freilich auch den organiſchen Körper mit in Betrachtung ziehen, und er tadelt in ſo fern mit Recht an den älteen Pſychologen, daß ſie darüber ganz weggeſehen haben [7]).

Dieſe Begriffe knüpft er an die metaphyſiſchen Begriffe von Materie und Form an. Subſtanz iſt das aus Form und Materie beſtehende. Die Materie iſt die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit, oder das, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Subſtanzen ſind vorzüglich Körper und zwar phyſiſche. (Das iſt ſolche, welche das Princip ihrer Thätigkeit und Ruhe in ſich ſelbſt haben) Von dieſen haben einige Leben, andere nicht. Leben heißt die Ernährung und das Wachsthum und Abnehmen aus innern Princip. Ein ſolcher belebter Naturkörper iſt Subſtanz, der Körper iſt Materie und das Subject, die Seele, die Form. Die Form (die Kraft) iſt aber von zweierlei Art, wie Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftliches Denken (ſchlafende Kraft, und thätige lebendige Kraft). Die Seele iſt nun Form in der erſten Bedeutung. Denn während

7) Ariſtotel. de anima I. c. 3. εκεινο δε ατοπον συμβαινει και τατω τω λογιω και τοις πλειοις των περι ψυχης. συναπτασι γαρ και τιθεασιν εις σωμα την ψυχην, κδε προδιορισαντες δια τινα αιτιαν και πως εχοντος τε σωματος. καιτοι δοξειεν αν τατο αναγκαιον ειναι. δια γαρ την κοινωνιαν το μεν ποιει, το δε πασχει, και το μεν κινειται, το δε κινειν. τατων δε κδεν υπαρχει προς αλληλα τοις τυχασιν.

rend des Zuſtandes, daß ein Körper beſeelt iſt, findet Schlafen und Wachen, Ruhen und Thätigſeyn der Kraft ſtatt. Die Seele iſt alſo die erſte Form eines phyſiſchen Körpers, welcher die Empfänglichkeit zum Leben hat, das iſt, organiſch iſt [8]).

8) Ariſtotel. de anima II. c. 1. ζωην δε λεγομεν την δι' αυτε τροφην τε και αυξησιν και φθισιν, ωςε παν σωμα φυσικον μετεχον ζωης ουσια αν ειη, ουσια δε ουτως, ως συνθετη. επει δε εςι σωμα τοιονδε, ζωην γαρ εχον, ουκ αν ειη το σωμα ψυχη, ου γαρ εςι των καθ' υποκ. ειναι το σωμα, μαλλον δε ως υποκειμενον και υλη. αναγκαιον αρα την ψυχην ουσιαν ειναι, ως ειδος σωματος φυσικε δυναμει ζωην εχοντος. ἡ δε ουσια εντελεχεια· τοιουτε αρα σωματος εντελεχεια. αυτη δε λεγεται διχως· ἡ μεν ως επιςημη, ἡ δε, ως το θεωρειν. Φανερον ουν ὁτι ως επιςημη, εν ναι τῳ ὑπαρχειν την ψυχην, ὑπνος και εγρηγορσις εςιν. αναλογον δ' ἡ μεν εγρηγορσις τῳ θεωρειν, ὁ δ' ὑπνος τῳ εχειν και μη ενεργειν. προτερα δε τῃ γενεσει επι τε αυτε ἡ επιςημη. διο ψυχη εςιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικε ζωην εχοντος δυναμει, τοιουτον δε ὁ αν ἡ οργανικον. Der Begriff, welchen Ariſtoteles durch das Wort εντελεχεια ausdrücken wollte, iſt in dieſem Zuſammenhange ſo klar und deutlich, daß man wirklich erſtaunen muß, wenn man die Erklärungsverſuche mit einem Blick durchläuft, und es iſt unbegreiflich, wie Hermolaus Barbarus ſogar in ſeiner Verlegenheit ſich an den Teufel wenden konnte. Mehr Schwierigkeit macht die Auffindung eines beſtimmten Ausdrucks als die Erklärung des Begriffs. Man würde es durch Vermögen am erſten überſetzen können, wenn

er

Daraus folget, daß die Seele weder ein Körper, aber auch nicht ohne Körper ſeyn kann. Sie iſt etwas von dem Körper unzertrennliches, das nur in einem Körper, von der Beſchaffenheit, einem organiſchen, vorhanden ſeyn kann [9]).

Das Leben begreift mehreres unter ſich, das Denken, das Empfinden, willkürliche Bewegung und Ruhe, ferner die Veränderungen in Anſehung der Ernährung, des Wachsthums und des Abnehmens. Das Ernähren, Wachſen, Abnehmen kann für ſich allein beſtehen, und von den übrigen Aeußerungen des Lebens getrennt ſeyn; aber dieſe können nicht ohne jene beſtehen [10]).

Den Pflanzen legt man ein Leben bey, weil ſie wachſen und abnehmen, aber lebende Weſen (ζωα) ſind ſie noch nicht; dieſes ſind diejenigen, welche Empfindung (Bewußtſeyn) beſitzen. Der unterſte Grad derſelben iſt das Gefühl welches auch von den übrigen getrennt vorkommen kann [11]). Mit der Empfindung iſt Phan-

er nicht δυναμις auch der Materie, dem bloß Leidenden beilegte. Am erſten entſpricht der Ausdruck Kraft: ſo daß die erſte Entelechie — die ruhende, und die zweite Entelechie die wirkende Kraft iſt.

9) Ariſtotel. de anima II. c. 2. και δια τουτο καλως υπολαμβανουσιν, οις δοκει μητε ανευ σωματος ειναι μητε σωμα τι ἡ ψυχη, σωμα μεν γαρ ουκ εστι, σωματος δε τι, και δια τουτο εν σωματι υπαρχει, και εν σωματι τοιουτῳ. — ἑκαστε γαρ ἡ εντελεχεια εν τῳ δυναμει υπαρχοντι και τῃ οικειᾳ ὑλῃ πεφυκε γινεσθαι.

10) Ariſtotel. de anima II. c. 2.

11) Ariſtotel. de anima II. c. 2. το μεν ουν ζῃν δια την αρχην ταυτην (το θρεπτικον) υπαρχει πασι τοις

Phantaſie und Begehren unzertrennlich verbunden, denn wo Empfindung iſt, da iſt auch Vergnügen und Schmerz in Begleitung, und dieſes hat nothwendig Begehren zur Folge [12]).

Die Vermögen der Seele ſind die thieriſche Ernährung, das Empfindungs- Denk- und Begehrungs- oder Bewegungsvermögen. Unter dieſen ſcheint das Denkvermögen von ganz anderer Art zu ſeyn, als die übrigen, und einer andern Art von Seele anzugehören. Es unterſcheidet ſich von den übrigen, daß es von den übrigen Vermögen getrennt werden kann, und ſich zu ihnen verhält, wie das Ewige zu dem Sterblichen. Die übrigen Vermögen können nicht von einander getrennt, aber wohl durch Begriffe unterſchieden werden [13]). Hier wurde alſo Ariſtoteles inne, daß ſeine Definition zu einſeitig gefaßt iſt, indem er zuerſt vorzüglich die Aeußerungen der Organiſation in Betrachtung zieht, und den Grund derſelben Seele nennt, dann aber nicht die Aeußerungen des geiſtigen Lebens aus demſelben Grunde ableiten kann. Daher findet er ſich im Gedränge, ſo oft er auf die Frage kommt, ob alle dieſe Vermögen aus einer Grundkraft entſpringen. Das einemal treibt ihn das Intereſſe der Vernunft, die Frage zu bejahen,

τοις ζωσι. το δε ζωον, δια την αισθησιν πρωτως. και γαρ τα μη κινουμενα μηδ' αλλαττοντα τοπον, εχοντα δ' αισθησιν ζωα λεγομεν και ου ζην μονον, αισθησεως δ' υπαρχει πρωτον πασιν ἀφη.

12) Ariſtotel. de anima II. c. 2. ει δε αισθησιν (εχει) και Φαντασιαν και ορεξιν. ὁπου μεν γαρ αισθησις, λυπη τε και ἡδονη παρακολουθει. ὁπου δε ταυτα, εξ αναγκης και επιθυμια. c. 3

13) Ariſtotel. de anima I. c. 4. Siehe Note 6.

und die Meinung, die Seele beſtehe aus verſchiedenen, in verſchiedenen Theilen des Körpers befindlichen Theilen, welches Plato in einem gewiſſen Sinne behauptete, zu beſtreiten. Auf der andern Seite brachte ihn die Unmöglichkeit, ſo verſchiedenartige Wirkungen aus einer Grundkraft abzuleiten, in Verlegenheit, und er mußte am Ende, was er nicht wollte, doch wieder verſchiedene Kräfte nehmlich eine ſinnliche und eine denkende Seele annehmen, die ſich nicht allein durch ihre Verrichtungen, ſondern auch ſelbſt durch ihren Ort im Körper, und durch ihr Verhältniß bei der Erzeugung unterſchieden, und nicht aus einer Wurzel entſprungen, obgleich auf einem gemeinſchaftlichen Stamm gepfropft ſind. Außerdem begnügte er ſich mit einer richtigen Stufenleiter organiſcher Weſen, wo von der unterſten Stufe an zu einer Fähigkeit immer eine neue, welche durch die vorige bedingt iſt hinzukommt, in eben dem Verhältniſſe aber auch der Umfang der darunter gehörigen Gattungen und Arten immer mehr abnimmt [14]).

Das Ernährungsvermögen iſt das erſte und allgemeinſte der Seele, durch welches allen das Leben zukommt. Ihre Verrichtungen ſind die Erzeugung und die Ernährung. Das Hauptorgan deſſelben iſt in dem Herzen, weil dieſes der Quell der thieriſchen Wärme iſt [15]).

Die

14) Ariſtotel. de anima II. c. 3.

15) Ariſtotel. de anima II. c. 4. ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις αλλοις ὑπαρχει. και πρωτη και κοινοτατη δυναμις εξι ψυχης, καθ' ἡν ὑπαρχει το ζην ἁπασιν. ἡς εξιν εργα γεννησαι και τροφη χρησασθαι. de ſomno c. 2. ἁπαντα γαρ τα εναιμα καρδιαν εχει, και ἡ αρχη της αισθησεως και της κινησεως της κυριας εντευθεν εξι. de iuuent. et ſenect. c. 2. δηλον εκ των ειρημενων ὁτι εν τατῳ (εγκε-

Die Erzeugung iſt die vollkommenſte organiſche Wirkung; daher findet ſie nur bei vollkommen gebildeten und ausgewachſenen Thieren ſtatt. Sie iſt diejenige Thätigkeit, wodurch ein Thier ein anderes ſeiner Art hervorbringt, und dadurch das Ziel, wonach alles ſtrebt, ewige Fortdauer, auf die ihm einzig mögliche Art erreicht; denn jedes Thier kann nicht als Individuum, ſondern nur als Art fortdauern [16]).

Der Saame iſt bei der Zeugung das Organ, die Seele aber das wirkende Princip. Der Saame iſt eine aus der edelſten Flüſſigkeit des organiſchen Körpers, dem Blute, abgeſonderte Flüſſigkeit, welche aus zwei Beſtandtheilen beſteht, dem organiſchen Keime, und der organiſchen Kraft, welche den Keim beſeelt; jener rührt von dem Weibe, dieſe vom Manne her. Die organiſche Kraft iſt nichts anders als ein Wärmeſtoff, der nichts ähnliches mit dem Feuer hat, ein Stoff, der in dem ganzen Univerſum ausgebreitet iſt; er iſt in dem ſchaumigſten Theile des Saamens das luftartige (πνευμα) und in dieſem diejenige Natur, welche mit dem Elemente der Geſtirne Analogie hat. Da dieſer Wärmeſtoff überall verbreitet iſt, ſo läßt es ſich in dieſem Sinne behaupten, daß alles mit ſeelenartigen Weſen angefüllt iſt. Daß die beſeelten Weſen aber nicht von einerlei Art und Vollkommenheit

(εγκεφαλω) τε και εν τω μεσω τε σωματος των τριων μοριων, ητε της αισθητικης αρχη ψυχης εστι και η της αυξητικης και η της θρεπτικης. c. 4. παντα δε τα μορια και παν σωμα των ζωων εχει τινα συμφυτον θερμοτητα φυσικην. — αναγκαιον δη ταυτης την αρχην της θερμοτητος εν τη καρδια τοις εναιμοις ειναι, τοις δ' ανναιμοις, εν τω αναλογον.

16) Ariſtotel. de generat. animal. II. c. 1, de anima II. c. 4.

heit ſind, hängt von der Aufnahme dieſes beſeelenden Prinzips, und auch zum Theil von localen Urſachen ab [17]). Dieſes Princip des organiſchen Lebens und der Empfindung, welches zugleich auch die Bedingung des geiſtigen Lebens iſt iſt urſprünglich, wenigſtens der Möglichkeit nach, in dem Saamen enthalten. Die geiſtige Denkkraft aber kommt von Außen in den Menſchen [18]).

Die Ernährung iſt diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch derjenige Körper, welcher die Seele enthält, in ſeiner Natur als organiſches Weſen erhalten wird. Die Nahrung iſt das den elementariſchen Stoffen Entgegengeſetzte, welches von der Seele vermittelſt der Wärme gekocht und den Stoffen verähnlichet wird. Die Wärme iſt nicht die eigentliche ernährende Kraft, ſondern die Seele, und jene nur Miturſache. Der Nahrungsſtoff ſetzt die Seele in Thätigkeit, und iſt alſo eine nothwendige Bedingung des Nahrungsgeſchäftes. Die letzten Zwecke, worauf es die Natur bei der Ernährung der beſeelten Weſen ab-

17) Ariſtotel. de generat. animal. I. c. 2. 18. 21. ατε το θηλυ προς την γενεσιν ατω συμβαλλεται τοις συνιζαμενοις ως το αρρεν, αλλα το μεν αρρεν αρχην κινησεως, το δε θηλυ την υλην. II. c. 3 III. c. 11. εν δε τατω παντι (πνευματι) θερμοτητα ψυχικην, ως τροπον τινα παντα ψυχης ειναι πληρη.

18) Ariſtotel. de generat. animal. II. c. 3. ότι μεν αν ή εν τοις ζώοις θερμοτης ατε πυρ ατ'απο πυρος εχει την αρχην, εκ των τοιατων εςι Φανερον το δε της γονης σωμα, εν ω συναπερχεται το σπερμα το της ψυχικης αρχης, το μεν χωριζον ον σωματος, όσοις εμπεριλαμβανεται το θειον, τοιατος δε εςιν ό καλεμενος νας· το δ'αχωριζον τατο σπερμα της γονης διαλυεται και πνευματατται Φυσιν εχον ύγραν και ύδατωδη.

abgesehen hat, ist die Fähigkeit seines Gleichen zu erzeugen. Man kann daher auch die Ernährung als eine Function der Zeugungskraft der Seele betrachten [19]).

Empfindung ist das Hauptmerkmal jedes lebenden Wesens (ζωον) und eine nothwendige Eigenschaft desselben, vorausgesetzt, daß die Natur nichts vergeblich macht, sondern alles Zweck ist, und mit Zwecken zusammenhängt. Denn ein Körper, der sich von der Stelle bewegt, kann ohne Empfindung weder ernährt werden, noch das ihm von der Natur bestimmte Ziel der Vollkommenheit erreichen [20]).

Die Empfindung ist eine Art von Leiden, verbunden mit einer Art von Thätigkeit. Ein empfindendes Wesen ist nehmlich, sowohl dasjenige, was empfinden kann, und was wirklich empfindet, was das Vermögen hat, und es wirklich äußert. Durch die Einwirkung eines äußern Gegenstandes wird das Vermögen zur Thätigkeit geweckt, es wird nun ein wirklich Empfindendes. Das Empfindungsfähige ist der Möglichkeit nach eben das, was das Empfindbare ist, es leidet von dem Objecte als etwas Unähnliches; ist es afficirt worden, so ist es schon mit demselben verähnlichet. Das Empfinden ist also in dem Subjecte ein Leiden und Wirken zugleich, weil aber die Einwirkung eines äußern Gegenstandes voraus

19) Aristotel. de anima II, c. 4. III. c. 12.

20) Aristotel. de anima III. c. 12. το δε ζωον αναγκαιον αισθησιν εχειν, ει μηδεν ματην ποιει ἡ Φυσις· ἑνεκα τȣ γαρ ἁπαντα ὑπαρχει τα Φυσει, η συμπτωματα εςαι των ἑνεκα τȣ. ει ȣν παν σωμα πορευτικον μη εχον αισθησιν, Φθειροιτ' αν, και εις τελος ȣκ αν ελθοι, ὁ εςι Φυσεως εργον. πως γαρ θρεψεται.

aus gehen muß, ſo haben wir das Empfinden nicht, wie das Denken, in unſerer willkürlichen Gewalt [21]).

Der Sitz des Empfindungsvermögens iſt vorzüglich in dem Herzen, zum Theil auch in dem Gehirne. Ohne thieriſche Wärme iſt kein Empfinden möglich [22]). Empfindung iſt nun überhaupt die Aufnahme der Formen der ſinnlichen Gegenſtände ohne Materie. Denn durch die Empfindung kommt ein Bild von dem Gegenſtande in die Seele, aber der Gegenſtand ſelbſt iſt nicht in der Seele. Das Empfindungsvermögen iſt alſo die Fähigkeit, die Form der äußern Gegenſtände aufzunehmen, und es gehört daher zu dem Weſen eines jeden einzelnen Sinnes, daß er ein beſtimmtes Verhältniß, einen Grad hat, in welchem er empfänglich iſt, und daß daher jeder Sinn durch Uebermaaß des empfindbaren Gegenſtandes zerſtöhret wird [23]).

Die

21) Ariſtotel. de anima II. c. 5. το δ' αισθητικον δυναμει εστιν οιον το αισθητον ηδη τη εντελεχεια. πασχει μεν γαρ ουχ ομοιον, πεπονθος δε ομοιουται.

22) Ariſtotel. de partib. animal. III. c. 4. II. c. 10. των δ' αισθησεων ουκ αιτιος (ὁ εγκεφαλος) ουδεμιας — ὁτι αρχη των αισθησεων εστιν ὁ περι την καρδιαν τοπος. — εχει δ' εν τω εμπροσθεν τον εγκεφαλον παντα τα εχοντα τουτο το μοριον. δια το εμπροσθεν ειναι εφ' ω αισθανεται, την δ' αισθησιν απο καρδιας, ταυτην δ' ειναι εν τοις εμπροσθεν, και το αισθανεσθαι δια των εναιμων γινεσθαι χωριων. de ſomno c. 2. Hiernach muß die Stelle de invent. et ſenect. c. 3. beurtheilet werden, welche dem Gehirne zum Theil das Empfindungsvermögen beizulegen ſcheint.

23) Ariſtotel. de anima II. c. 12. ἡ μεν αισθησις εστι το δεκτικον των αισθητων ειδων ανευ της ὑλης

Die empfindbaren Gegenſtände ſind von dreierlei Art, denn ſie ſind entweder nur zufällig empfindbar, oder empfindbar durch beſondere Sinne, oder endlich Objecte keines beſondern Sinnes ſondern aller zuſammen. Die beſondern Objecte der Sinne ſind die Farben des Geſichts, der Schall des Gehörs, die ſchmeckbaren Säfte, des Geſchmacks, die Gerüche des Geruchs, die fühlbaren Eigenſchaften des Gefühls. Die gemeinſamen Gegenſtände ſind, Bewegung, Ruhe, Zahl, Geſtalt, Größe [24]).

Die beſondern Objecte der Sinne werden entweder vermittelſt gewiſſer Mittelurſachen (wie die Farben vermittelſt des Lichts), oder unmittelbar wahrgenommen. Derjenige Sinn, welcher unmittelbar wahrnimmt, iſt allein das Gefühl; dieſer Sinn der unmittelbaren Berührung iſt überhaupt eine nothwendige Eigenſchaft jedes Thieres, ohne welchen es gar nicht beſtehen kann. Er gehört zum Seyn, die übrigen, welche gewiſſe Media erfodern, zum Beſſerſeyn, um auch in der Entfernung eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden wahrzunehmen [25]).

Mit vielem Scharfſinn unterſucht nun Ariſtoteles die Bedingungen des Empfindens, in ſo fern ſie in der Beſchaffenheit der Objecte, der Medien und der Sinnesorgane liegen. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir dieſe Unterſuchungen anführen wollten. Bei allem Sinnreichen und Scharfſinnigen, was er über dieſen Gegenſtand geſagt hat, beruhet doch das meiſte auf Hypothe

ὑλης. μεγεθος μεν γαρ αν τι ειη αισθανομενον, κμην τω γε αισθητικω ειναι καθ' ἡ αισθησις μεγεθος ἐστι, αλλα λογος τις και δυναμις ἐκεινε.

24) Ariſtotel. de anima II, c. 6.

25) Ariſtotel. de anima III. c. 12, 13.

theſen, weil ihm die Kenntniß des Nervenſyſtems, als Organs des Empfindens fehlte [26]). Bei dem allen ahndet er nichts von den Schwierigkeiten, welche dieſen Theil der Naturkunde für uns unzugänglich machen, und er ſcheint in dem Gedanken zu ſtehen, die Erſcheinungen, welche ſich auf das Empfinden beziehen, aus objectiven Gründen vollkommen erklärt zu haben. Indeſſen waren auch dieſe dogmatiſchen Verſuche nicht vergebens; ſie führten endlich, nachdem ſie freilich lange genug geblendet, und zu ähnlichen Bemühungen gelockt hatten, außer manchem andern zufälligen Gewinn an Erfahrungskenntniſſen, das Reſultat herbei, daß man den eigentlichen Actus, wie das Empfinden zugehe, doch nicht erklären könne.

Da die fünf Sinne jeder ſeine beſondern Gegenſtände hat, die er wahrnimmt, ſo muß noch ein Vermögen da ſeyn, welches die einzelnen Empfindungen aufnimmt, und zu einem Ganzen vereiniget. Dieſes iſt das, was er Gemeinſinn (κοινη αισθησις) nennt Ungeachtet er dieſem das Herz als beſonderes Organ anzuweiſen ſcheinet, ſo wird man doch nicht irren, wenn man darin den eigenthümlichen Sinn als Seelenvermögen im Gegenſatz zu den einzelnen Sinnenorganen findet. Denn Ariſtoteles warf zuerſt die Frage auf: wie es ſich erklären laſſe, daß man ſich

26) Ungeachtet beim Ariſtoteles das Wort νευρον vorkommt, ſo bedeutet es doch nicht das, was wir unter Nerven verſtehen. Eine Spur von Nerven iſt das, er von den πορους ſagt, die vom Auge und Ohre zu den Venen des Gehirns gehen, (de partib. animal. II. c. 10. Hiſtor. animal. I. c. 16. de ſenſu c. 2) aber es wird auch zugleich aus dieſen Stellen klar, daß er von den Verrichtungen des Nervenſyſtems keine Vorſtellung hatte, außer daß ſie die Organe der Bewegung ſind de animal. motu c. 7.

ſich bewußt ſey, etwas empfunden zu haben, welche er dahin erkläret, daß dieſes Bewußtſeyn nicht in den Functionen jedes einzelnen Sinnes, — denn ſonſt würde man bei jedem Sinn ins Unendliche fort noch einen Sinn annehmen müſſen, der den erſten wahrnehme, — ſondern in einem Gemeinſinne ſeinen Grund habe welcher alle einzelne Empfindungen in ſich vereinige, aufbewahre, ſie mit einander vergleiche und beurtheile. Denn dazu wird Einheit des Bewußtſeyns erfordert [27]). Auch läßt es ſich nun leicht daraus erklären, warum Ariſtoteles dieſem Gemeinſinne außerdem noch als eigenthümliches Object die gemeinſamen ſinnlichen Eigenſchaften als Größe, Geſtalt, Zahl, Bewegung, Ruhe, anweiſet. Denn da durch dasjenige, was alle einzelnen Empfindungen aufnimmt, erſt ein ſinnliches Object vorgeſtellt wird, ſo kann auch durch dieſen Gemeinſinn nur allein wahrgenommen werden, was an allen ſinnlichen Objecten gemeinſchaftlich angetroffen wird. Bewegung iſt von dieſen die Grundempfindung, an und vermittelſt welcher auch die Größe, Geſtalt und die Zahl, (welche aber doch auch allen einzelnen Empfindungen der fünf Sinne anhängt) wahrgenommen wird [28]). Auch

27) Ariſtotel. de anima III. c. 1, 2. ἐδε δη κεχωρισμενοις ενδεχεται κρινειν το κρινον, ὁτι ἑτερον το γλυκυ τε λευκε, αλλα δει ἑνι τινι αμφω δηλα ειναι. ἁτω μεν γαρ εχει, καὶν ειτε μεν ἐγω, τε δε συ αισθοιο, δηλον αν ειη ὁτι ἑτερα αλληλων. δει δε το ἑν λεγειν, ὁτι ἑτερον, — λεγει αρα το αυτο. ὡστε ὡς λεγει ἁτω και νοει και αισθανεται. de memoria c. 1. de iuuentute et ſenectute c. 1. de ſomnio c. 2.

28) Ariſtotel. de anima III. c. 1. ἐδε μην ἐδε των κοινων ὁιοντε ειναι αισθητηριον τι ιδιον, ὡν ἑκαστη αισθησει αισθανομεθα κατα συμβεβηκος, ὁιον

Auch die Vorstellung von Zeit und Raum kommt diesem Gemeinsinne, nach seiner Ansicht, natürlich zu, weil sie Eigenschaften der Dinge sind [29]).

Wir finden hier den Aristoteles dem abgesonderten Begriffe vom Bewußtseyn sehr nahe. Der Mangel eines Worts in der griechischen Sprache für das Bewußtseyn, abgesondert von allem Inhalte, und auf der andern der Gesichtspunct seines empirischen Systems, nach welchem die Vorstellungen von den Objecten gegeben, nicht in dem Gemüthe erzeugt werden, verhinderte ihn tiefer in den Mechanismus des Vorstellens einzudringen. Daher vermißt man auch noch die Unterscheidung des äußern Sinnes von dem innern, und des Bewußtseyns von beiden. Alle diese Begriffe liegen noch unentwickelt in dem Ausdrucke des Gemeinsinnes.

Die **Einbildung** (φαντασια) ist weder ein **Empfinden** noch ein **Denken**, aber mit beiden enge verbunden. Denn Einbilden ist eine willkürliche Aeußerung des Gemüths, welches wahr und falsch seyn kann; das letzte streitet mit der Natur der Empfindungen, und das erste stimmt nicht mit dem Gesetz des Denkens, nach welchem

κινησεως, ςασεως, σχηματος, μεγεθους, αριθμου, ἑνος, ταυτα γαρ παντα κινησει αισθανομεθα, οἱον μεγεθος κινησει, ὡςε και το σχημα. μεγεθος γαρ τι και το σχημα, το δε ηρεμουν τῳ μη κινεισθαι, ὁ δε αριθμος τῃ αποφασει του συνεχους και τοις ιδιοις.

29) **Aristotel. de memoria** c. 1. δια τινα μεν ουν αιτιαν ουκ ενδεχεται νοειν ουδ' ανευ συνεχους ουδ' ανευ χρονου παμη εν χρονω οντα, αλλος λογος. μεγεθος δ' αναγκαιοι γνωριζειν και κινησιν, ᾧ και χρονα και το φαντασμα της κοινης αισθησεως, παθος εςιν ὡςε φανερον, ὁτι τω πρωτῳ αισθητικῳ τουτων ἡ γνωσις εςιν.

chem es nicht in unſerer Willkür ſteht, ob wir richtig oder falſch denken wollen [30]. Alle Vorſtellungen ſind Bewegungen oder Veränderungen, welche (die ſinnlichen unmittelbar, die Gedanken mittelbar durch die Einbildungskraft) in den Empfindungsorganen Spuren oder Neigungen zu denſelben Bewegungen zurücklaſſen. Dieſe aufbewahrten Eindrücke können in einer doppelten Beziehung erneuert werden, nehmlich einmal als bloße Veränderungen und Modificationen des Gemüths, ohne Beziehung auf den Gegenſtand, oder zweitens in dieſer Beziehung als Copien von Vorſtellungen (εικων) als Vorſtellungen von etwas, das ſchon vorgeſtellt worden. In dem erſten Falle iſt es eine Vorſtellung der Phantaſie, im zweiten des Gedächtniſſes [31]. Die Einbildung iſt alſo eine Bewegung oder Veränderung, welche von einer vorhergegangenen Empfindung herrührt; wenn damit der Gedanke verbunden iſt, daß wir die Vorſtellung vorher gehabt haben, ſo iſt es eine Gedächtnißvorſtellung. Gedächtniß haben

30) Ariſtotel. de anima III. c. 3. Φαντασια γαρ ἑτερον και αισθησεως και διανοιας, ἡ αυτη δε α γιγνεται ανευ αισθησεως, και ανευ ταυτης κκ εσιν ὑποληφις. ὁτι δ' κκ εσιν ἡ αυτη Φαντασια και ὑπολῃψις, Φανερον. τκτο μεν γαρ το παθος εΦ' ἡμιν εσιν ὁταν βλωμεθα, προ ομματων γαρ εσι ποιησασθαι, ὡσπερ ὁι εν τοις μνημονικοις τιθεμενοι και εἰδωλοποιουντες. δοξαζειν δ' κκ εΦ' ἡμιν, αναγκη γαρ ἡ ψευδεσθαι ἡ αληθευειν.

31) Ariſtotel. de memoria c. 1. ἁτως και το εν ἡμιν Φανταγμα δει ὑπολαβειν, και αυτο τι καθ' αὑτο ειναι θεωρημα και αλλα Φανταγμα. ἡ μεν κν καθ' αὑτο θεωρημα ἡ Φανταγμα εγιν, ἡ δε αλλα, οἱον εικων και μνημονευμα.

alſo nur diejenigen, welche einer Vorſtellung der Zeit fähig ſind [32]).

Das Gedächtniß iſt ein unwillkürliches Behalten und Erneuern der Vorſtellungen; man kann aber auch abſichtlich gehabte Vorſtellungen wieder hervorrufen. (αναμνησις). Die Vorſtellungen treten in gewiſſe Reihen und Verbindungen. Wird eine von dieſen in Verbindung ſtehenden Vorſtellungen erneuert, ſo erweckt ſie auch die übrigen. Iſt es alſo unſere Abſicht, eine vormalige Vorſtellung wieder zum Bewußtſeyn zu bringen, ſo gehen wir von einer gegenwärtigen aus, welche mit jener entweder gleichzeitig, oder ähnlich, oder entgegengeſetzt iſt, und die Erweckung geſchiehet dann, weil die Veränderungen, die bei dieſen Vorſtellungen vorgehen, entweder gleichzeitig, oder ganz, oder zum Theil einartig ſind [33]). Eine wichtige Entdeckung des Geſetzes der Aſſociation und Erneuerung aſſocirter Vorſtellungen, wozu ſchon Plato die Bahn gebrochen, welche aber erſt in unſern Zeiten vollendet worden.

Einbildung, Gedächtniß und Erinnerungen ſind Aeußerungen nur eines Vermögens, wozu der Grund in dem Gemeinſinne, in dem Empfindungsvermögen lieget [34]).

Das

32) Ariſtotel. de anima III. c. 3. ἡ φαντασια αν ειη κινησις ὑπο της αισθησεως της κατ' ενεργειαν γιγνομενης de memoria c. 1.

33) Ariſtotel. de memoria c. 2. ὁταν αν αναμιμνησκωμεθα, κινεμεθα των προτερων τινα κινησεων, εἰως αν κινηθωμεν, μεθ' ἡν εκεινη εἰωθε, διο και το εφεξης θηρωμεν απο τινων ἡ αλλα τινος, και αφ' ὁμοια ἡ εναντια και ἡ τα συνεγγυς διατο γινεται ἡ αναμνησις. αἱ γαρ κινησεις τατων των μεν αἱ αυται, των δε ἁμα, των δε μερος εχασι.

34) Ariſtoteles de memoria c. 1.

Das Denken hat zwar darin Aehnlichkeit mit dem Empfinden, daß beides in der Fähigkeit die Formen der Dinge anfzunehmen beſtehet; aber übrigens ſind beide von einander verſchieden. Denn das Denken erfodert kein Organ des Körpers wie das Empfinden, und dieſes wird mit den Organen durch einen zu ſtarken Eindruck zerſtöhret das Denken aber durch einen ſtärkern Akt geſtärkt. Die Denkkraft iſt daher eine von allem Körperlichen abgeſonderte, für ſich beſtehende Kraft [35]). Dennoch aber ſtehet ſie in der engſten Verbindung damit, weil ohne Empfindungen und Einbildungen kein Denken möglich iſt. Die Sinnenorgane haben nehmlich einen doppelten Zweck, theils die Erhaltung des thieriſchen Lebens, ohne welches kein Denken möglich iſt, theils die Beförderung des geiſtigen, durch Darreichung des Stoffs Dieſes gilt vorzüglich von dem Sinn des Geſichts und des Gehörs, welche daher von edler Art ſind [36])

Das Empfinden iſt ein Aufnehmen der Formen der Gegenſtände, und das Denken ein Aufnehmen der Formen der Vorſtellungen von den Gegenſtänden, oder eine Form der Formen, wie die Hand das Organ der Organe. Das Object des Denkens iſt das Abſtracte, von dem Subſtanziellen abgeſonderte,

35) Ariſtotel. de anima III. c. 4.

36) Ariſtotel. de anima III. c. 1. de ſenſu c. 1. πασι μεν τοις εχεσι, σωτηριας ενεκα υπαρχεσιν, ὁπως διωκωσι τε προαισθανομενα την τροφην και τα φαυλα και τα φθαρτικα φευγωσι, τοις δε φρονησεως τυγχανεσι τα ευ ενεκα. πολλας γαρ εισαγγελλεσι διαφορας, εξ ων ἡ τε νοητων εγγινεται φρονησις και ἡ των πρακτων. αυτων δε τουτων προσ μεν τα αναγκαια κρειττων ἡ οψις και καθ' αὑτην, προς δε νεν κατα συμβεβηκος ἡ ακοη.

welches ein Subſtrat erfodert, dieſes ſind die Sinnenobjecte. Die Vorſtellungen der Einbildungskraft, welchen Empfindungen zum Grunde liegen, reichen den Stoff zum Denken dar, und ſie vertreten die Stelle der Anſchauungen für den Verſtand 37).

Da alſo das Denken wie das Empfinden eine Art von Empfänglichkeit für die Formen der Objecte iſt, ob ſich gleich beide durch die Verſchiedenheit der Objecte und die Art ihrer Aeußerung unterſcheiden, ſo unterſcheidet Ariſtoteles das Denkvermögen und die Denkkraft, oder den leidenden und den thätigen Verſtand. Jener beſteht bloß in der Receptivität der abgeſonderten Formen der Dinge, worauf die Möglichkeit des Denkens eigentlich beruhet, und er iſt, ehe er afficirt worden, als eine leere Tafel zu betrachten; dieſer macht aus dem Denkbaren oder dem Stoffe des Denkens etwas wirklich Gedachtes. Der leidende Verſtand ſtehet mit dem Empfindungsvermögen und der Einbildungskraft, folglich auch mit dem organiſchen Körper in der engſten Verbindung; er wird daher mit dieſem zerſtöhrt. Der thätige Verſtand iſt das

37) Ariſtotel. de anima III. c. 4. ει δη εϛι το νοειν ωϛπερ αιϛθανεϛθαι η πασχειν ὁτι αν ειη ὑπο τε νοητε, η τοιετον ἑτερον, απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τε ειδες και δυναμει τοιετον. c. 8. ὡϛε ἡ ψυχη ὡϛπερ ἡ χειρ ϵϛι. και γαρ ἡ χειρ οργανον ϵϛιν οργανων και ὁ νες δε ειδος ειδων, και ἡ αιϛθηϛις ειδος αιϛθητων — ϵν τοις ειδεϛι τοις αιϛθητοις τα νοητα ϵϛι — ὁταν τε θεωρῃ, αναγκη ἁμα Φανταϛμα τι θεωρειν· τα γαρ Φανταϛματα ὡϛπερ αιϛθηματα ϵϛι πλην ανευ ὑλης. ϵϛι δ' ἡ Φαντασια ἑτερον Φαϛεως και αποΦαϛεις, συμπλοκη γαρ ϵϛιν νοηματων το αληθες η ψευδος. τα δε πρωτα νοηματα, τινι διοιϛει τε μη Φανταϛματα ειναι, η ωδε ταυτα Φανταϛματα, αλλ' ουκ ανευ Φανταϛματων.

dagegen eine reine, von aller Materie und Organiſation unabhängige Kraft, und keiner Zerſtöhrung unterworfen. Es läßt ſich daher zwar ein Denken in einem vom Körper abgeſonderten Zuſtande annehmen, aber ohne Bewußtſeyn und Erinnerung, welche ohne Einbildungskraft und Organiſation nicht möglich ſind [38]).

Da die Stammbegriffe aller Erkenntniß dem Verſtande gegeben werden, ſo konnte Ariſtoteles nicht das Bilden dieſer Begriffe, ſondern nur das Vorſtellen derſelben, welches eine Art von Wahrnehmen iſt, (Man ſehe oben S. 100, 102.) als eine Function der Denkkraft betrachten. Die eigentliche Function der thätigen Denkkraft iſt alſo das Verbinden der Begriffe oder das Urtheilen (ὑπολῆψις) [39]).

Das Denken theilet ſich in verſchiedene Zweige nach Verſchiedenheit der Gegenſtände. Der Gegenſtand iſt nehmlich entweder das Zuſammengeſetzte, wie es in der Erfahrung wahrgenommen wird, z. B. dieſer Menſch iſt weiß, oder das Einfache (αδιαιρετον) Begriffe zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche. Jenes iſt δοξα dieſes επιςημη und νους. Jene Urtheile können wahr und falſch ſeyn, dieſe

38) Ariſtotel. de anima III. c. 5. και εςιν μεν ὁ τοιοτος νους τῳ παντα γιγνεςθαι, ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις — και ἁτος ὁ νους χωριςος και αμιγης και απαθης, τῃ ουσια ων ενεργεια — χωριςθεις δε ες̣ι μονον τουτο ὁπερ ες̣ι, και τουτο μονον αθανατον και ἀιδιον· ου μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τουτου ουδεν νοει

39) Ariſtotel. de anima III. c. 6. το δε ἐν ποιειν, τουτο ὁ νους ἐνεςιν.

sind nothwendig wahr [40]). Ferner betreffen die Gegenstände entweder die Natur, das Unveränderliche, oder die Freiheit, das Veränderliche, was in der Gewalt des Menschen steht. Mit der Erkenntniß jener beschäftiget sich der theoretische, mit diesen die praktische Vernunft, deren Zweige wir hernach anführen wollen [41]).

Die Gefühle betrachtet Aristoteles als gewisse Modificationen des Gemüths, welche gewisse Thätigkeiten und Handlungen, selbst leidende Zustände unmittelbar begleiten. So ist mit dem Empfinden und dem Denken allezeit ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl verbunden [42]) Das Vergnügen ist ein unzertrennlicher Erfolg von Thätigkeiten, durch welche die Functionen einer Kraft vervollkommet wird oder mit andern Worten, dasjenige Gefühl, welches die vollkommste Thätigkeit einer Kraft begleitet. Wenn ein Sinn in vollkommenem Zustande ist, und der vollkommste Gegenstand der für ihn gehört, auf ihn wirkt, so entsteht die vollkommste Wirkung, welche allezeit mit Vergnügen verbunden ist. So ist es auch mit dem Denken, Betrachten u. s. w. Das Vergnügen erfolget allezeit, wo Kräfte und

40) Aristotel. de anima III. c. 3. *εισι δε και αυτης της ὑποληψεως διαφοραι, επιςημη και δοξα και φρονησις και τα εναντια τȣτων.* c. 6.

41) Aristotel. de anima III. c. 3, 10. *νȣς δε ὁ ενεκα τȣ λογιζομενος και ὁ πρακτικος διαφερει τȣ θεωρητικȣ τῳ τελει,* Nicomachicor. VI, c. 1. *δυο τα λογον εχοντα, ἑν μεν, ᾧ θεωρȣμεν τα τοιαυτα των οντων, ὡν ἁι αρχαι μη ενδεχονται αλλως εχειν· ἑν δε γε, ᾧ τα ενδεχομενα.*

42) Aristotel. de anima II, c. 2, 3.

und ihre Gegenſtände an ſich vollkommen und in dem gehörigen Verhältniß ſind. Daher kommt das Vergnügen der Neuheit. Denn das erſtemal wird die Thätigkeit mit Intenſion auf einen Gegenſtand gerichtet, das folgendemal läßt ſie nach, und das Vergnügen ſchwindet. Das Vergnügen aber iſt nicht allein die Folge von der vollkommenſten Kraftäußerung, ſondern ſie erhöhet, ſtärkt und vervollkommt auch ſelbſt die Thätigkeit wieder. Denn nur in dem, was man gerne thut, macht man Fortſchritte [43]).

Das Vergnügen iſt nicht etwas, das nach und nach entſteht, ſondern es iſt unmittelbar mit der vollkommſten Wirkung in einem Augenblicke das, was es iſt, vollſtändig. Es iſt alſo keine Veränderung oder Bewegung (κινησις) die nur ſucceſſive in der Zeit geſchieht, ſondern etwas Augenblickliches [44]).

Es giebt ein abſolutes und relatives Vergnügen. Jenes iſt dasjenige, was aus der Aeußerung einer Kraft an und für ſich erfolgt; dieſes, was nur den Schmerz aufhebet, und dadurch eine Kraft in ihren natürlichen Zuſtand wieder verſetzt. Jede Kraft hat ihr eigenthümliches Vergnügen und ihren eigenthümlichen Schmerz. Jede Kraft wird durch ihren eigenthümlichen Schmerz eben ſo ſehr geſtöhrt, als durch das Vergnügen einer andern Kraft [45]).

Das Vergnügen wird entweder bloß nach dem Moment des Genuſſes, oder von der Vernunft nach allen

43) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4. 5. καθ' ἑκαστον δε βελτιστη εστιν ἡ ενεργεια της αριστα διακειμενης προς το κρατιστον των ὑφ' αυτην· αὐτη δ' αν τελειοτατη ειη και ἡδιστη — τελειοι δε την ενεργειαν ἡ ἡδονη, εχ ὡς ἑξις ενυπαρχουσα αλλ' ὡς επιγιγνομενου τι τελος, οἱον τοις ακμαιοις ἡ ὡρα.

44) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4. VII. c. 12.

45) Ariſtotel. Nicomach. VII. c. 12. X. c. 4.

Folgen erwogen. Das Vergnügen des Augenblicks kann zuweilen nur ein ſcheinbares Gut ſeyn, das von der Vernunft erwogene und gebilligte Vergnügen iſt allein ein wahres Gut [46]).

Unter allen Thätigkeiten iſt die Wirkſamkeit der Geiſteskraft die beſte; das Vergnügen, welches aus dem Denken und Betrachten entſpringt, iſt daher das edelſte, dauerhafteſte, vollſtändigſte, unabhängigſte unter allen, und allein ſich ſelbſt Zweck [47]).

Das Vermögen der beſeelten Weſen, ſich von einem Orte zum andern zu bewegen, iſt weder in der ernährenden Kraft, noch in dem Empfindungsvermögen, noch in der Vernunft gegründet; das erſte nicht, weil dieſe Bewegung die Vorſtellung eines Zwecks vorausſetzt, und ſonſt auch Pflanzen ſich von der Stelle bewegen müßten; das zweite nicht, weil es bloß empfindende Pflanzen giebt, welche doch keine Bewegung zeigen; das dritte nicht, weil die theoretiſche Vernunft keinen praktiſchen Gegenſtand, was man zu begehren oder zu fliehen hat, denkt, und auch dann nicht ſogleich auf den Willen wirkt, um den Gegenſtand zu begehren, oder zu verabſcheuen. Aber auch das Begehren iſt nicht der einzige Beſtimmungsgrund dieſes Handelns, weil die Erfahrung lehrt, daß Menſchen, ungeachtet ſie etwas begehren, doch nicht in ihrem Handeln ſich ſogleich dadurch beſtimmen laſſen [48]).

Die

46) Ariſtotel. de anima III. c. 10. ὁ μεν γαρ νους δια το μελλον ανθελκειν κελευει, ἡ δε επιθυμια δια το ηδη, Φαινεται γαρ το ηδη ἡδυ και ἁπλως ἡδυ και αγαθον ἁπλως, δια το μη ὁρᾳν το μελλον.

47) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 7. δοκει γαρ ἡ σοφια θαυμαστας ἡδονας εχειν καθαροτητι και τῳ βεβαιῳ.

48) Ariſtotel. de anima III. c. 9.

Die Bewegung der beſeelten Weſen oder das Handeln iſt alſo ein Act, von welchem der Grund theils in dem Begehren, theils in dem Denkvermögen und zwar dem praktiſchen lieget. Dieſes unterſcheidet ſich von dem theoretiſchen dadurch, daß es ſich Zwecke vorſtellt. Jedes Begehren gehet aber auf einen Zweck. Das Begehren iſt alſo zugleich das Princip der praktiſchen Vernunft, indem ſie das Letzte, auf welches das Handeln gerichtet iſt, den Zweck darbietet [49]).

Der letzte Grund liegt aber in den Objecten, welche das Begehrungsvermögen beſtimmen. Das Object iſt überhaupt das praktiſche (d. i. das anders beſtimmbare) Gute, ſowohl das ſcheinbare, als das wahre. Jenes iſt dasjenige, was für den Augenblick Vergnügen, dieſes, was ein dauerndes Vergnügen macht: dieſes letzte ſetzt Rückſicht und Vergleichung mit der Zukunft voraus, kann alſo nur denen zu Theil werden, welche der Vorſtellung der Zeit und der Vernunft empfänglich ſind [50]).

Das

49) Ariſtotel. de anima III. c. 10. Φαινεται δε γε δυο ταυτα κινουντα η ορεξις η νους, ει τις την Φαντασιαν τιθειη ὡς νοησιν τινα. πολλα γαρ παρα την επιςημην ακολουθει ταις Φαντασιαις. και εν τοις αλλοις ζωοις ε νοησις ουδε λογισμος εςιν, αλλα Φαντασια. αμφω αρα ταυτα κινητικα κατα τοπον νους και ορεξις. νους δε ὁ ἑνεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος. διαΦερει δε του θεωρητικου τω τελει, και ἡ ορεξις ἑνεκα του παντα. ε γαρ ἡ ορεξις αὐτη, αρχη του πρακτικου νου, το δε εσχατον αρχη της πραξεως.

50) Ariſtotel. de anima III. c. 10. διο ουτε μεν κινει το ορεκτον, αλλ' τουτ' εςιν η το αγαθον, η το Φαινομενον αγαθον. ου παν δε, αλλα το πρακτον αγαθον· πρακτον δε εςιν αγαθον το ενδεχομενον και αλλως εχειν. (Note 46.)

Das Begehren des augenblicklichen Vergnügens iſt das ſinnliche Begehren (ἐπιθυμια), des dauerhaften Vergnügens, das vernünftige Begehren, Wollen (βουλησις). Beide Arten des Begehrens können ſowohl harmoniren, als einander widerſtreiten [51]).

Man muß alſo bei dem Begehren das Bewegende, das wodurch bewegt wird, und das Bewegte unterſcheiden. Das Bewegende iſt theils unveränderlich, das praktiſche Gute, theils bewegend und bewegt zugleich, das Begehrungsvermögen, das, womit bewegt wird, das Begehren, und das Bewegte, endlich, das beſeelte Weſen ſelbſt. Das Begehren iſt Thätigkeit und Bewegung, welche vermöge der Eingelenkung der Knochen auf den Körper wirkt [52]).

Da das Begehren zuletzt von den Objecten abhängt, ſo iſt kein Begehren möglich ohne die Vorſtellung derſelben

51) Ariſtotel. de anima III. c. 10. νυν δε ὁ μεν νους ουκ Φαινεται κινων ανευ ορεξεως· ἡ γαρ βουλησις ορεξις. ὁταν δε κατα τον λογισμον κινηται και κατα βουλησιν κινειται. ἡ δε ορεξις κινει παρα λογισμον: ἡ γαρ επιθυμια ορεξις τις εστι.

52) Ariſtotel. de anima III. c. 10. επειδη δε εστι τρια, ἐν μεν το κινουν, δευτερον δε, ᾧ κινει, και ετι τριτον το κινουμενον· το δε κινουν διττον, το μεν ακινητον, το δε κινουν και κινουμενον· εστι δε το μεν ακινητον, το πρακτον αγαθον, το δε κινουν και κινουμενον, το ορεκτικον· κινειται γαρ το ορεγομενον ᾗ ορεγεται, και ἡ ορεξις κινησις τις εστι η ενεργεια· το δε κινουμενον, εστι το ζωον, ᾧ δε κινει οργανῳ ἡ ορεξις, ηδη τουτο σωματικον τι εστι — το κινουν οργανικως ὁπη αρχη και τελευτη το αυτο οιον ὁ γιγγλυσμος.

ſelben. Die Vorſtellung iſt aber entweder ſinnlich oder vernünftig [53]).

Das vernünftige Begehren oder Wollen ſetzt Ueberlegung voraus was man zu thun, oder nicht zu thun habe, welches ohne Schlüſſe nicht möglich iſt. Das Wollen läßt ſich als ein Vernunftſchluß betrachten, wo unter einen allgemeinen Satz ein beſonderer ſich unmittelbar auf das Individuum beziehender ſubſumirt, und durch welchen der Entſchluß hervorgebracht wird, welcher als der Schlußſatz zu betrachten iſt. Der allgemeine Satz ſelbſt hat keinen Einfluß auf den Willen, ſondern der beſondere [54]). Oder mit andern Worten: man ſtellt ſich einen letzten Zweck vor, (βουλησις) man überlegt durch welche Mittel man denſelben erreiche, (προβουλευσις) und man faßt alsdann einen Entſchluß προαιρεσις). Die Vollkommenheit des Willens, daß man nichts anders als den beſten Zweck ſich vorhält, iſt Φρονησις [55]). Der letzte Grund, nach

53) Ariſtotel. de anima III. c. 10. ορεκτικον δε κ ανευ Φαντασιας. Φαντασια δε πασα η λογιςικη η αιςθητικη.

54) Ariſtotel. de anima III. c. 11. επει δ' ἡ μεν τ κ καθολκ ὑπολημψις και λογος, ἡ δε, τ κ καθ' ἑκαςον· ἡ μεν γαρ λεγει, ὁτι δει τον τοιδτον το τοιον δε πραττειν, ἡ δε, ὁτι τοδε τοιον δε, καγω δε τοιοςδε ηδη αὐτη κινει ἡ δοξα, κχ ἡ καθολκ ἡ αμΦω, αλλ' ἡ μεν ηρεμδσα μαλλον, ἡ δε κ.

55) Ariſtotel. Nicomach. III. c. 2. 3. 4. ἡ μεν βελησις τ τελκς εςι μαλλον. ἡ δε προαιρεσις τ̃ων προς το τελος — και ἡ προαιρεσις αν ειη βελευτικη ορεξις των εΦ' ἡμιν. VI. c. 5. λειπεται αρα αυτην (Φρονησιν) ειναι ἑξιν αληθη μετα λογκ πρακτικην περι τα ανθρωπω αγαθα και κακα.

nach welchem das Individuum sich zur Handlung bestimmt, ist das Größere, Wichtigere (das größere Vergnügen) [56].

Diese Theorie des Willens ist den Grundsätzen des Aristotelischen Systems ganz angemessen. So wie den Stoff zu Vorstellungen das Gemüth von Außen empfängt, und aus sich selbst keine Vorstellungen nimmt, so sind auch die Bestimmungsgründe des Willens nicht in diesem sondern außer diesem enthalten. Aristoteles räumt zwar der praktischen Vernunft das Vermögen den Willen zu lenken ein; aber doch nicht nach eignen Ideen, sondern nur nach dem Einfluß, den die Vorstellungen auf den Zustand des Gemüths haben. Die Vernunft berechnet die Gefühle unter einander nach der Intension und Dauer, und diese Erkenntniß ist eigentlich das, was den Willen bestimmt. Die Function der theoretischen und praktischen Vernunft ist im Grunde einerlei; der einzige Unterschied bestehet darin, daß die letzte Gefühle und überhaupt was auf den Zustand des Menschen Einfluß hat, die erste aber Objecte ohne diese Beziehung auf den Menschen in Betrachtung ziehet. Aristoteles hat also hier die Grundlinien des Eudämonismus ziemlich vollständig und deutlich entwickelt, (etwa den Begriff des praktischen Guten ausgenommen, in welchem eine Dunkelheit liegt, da das Gute als das bestimmende Object des Willens und als der zu realisirende Zweck, und in jener Eigenschaft als unveränderlich und ruhend, in dieser als bestimmbar gedacht wird) und darauf das Gebäude seiner Moral aufgebauet.

Dieses sind die Hauptsätze der Aristotelischen Seelenlehre. Man findet die vorzüglichsten Phänomene alle berührt, die verschiedenen Vermögen der Seele angegeben, und

56) Aristotel. de anima III. c. 11. ποτερον γαρ πραξει τοδε η τοδε, λογισμȣ ηδη εςι εργον, και αναγκει αει ὁν μετρειν· το μειζον γαρ διωκει.

und überhaupt die Grenzen der empirischen Seelenlehre bestimmt gezeichnet, wenn gleich die innere Cultur derselben noch weit zurück ist. Es ist bemerkenswerth, daß Aristoteles hier so wenig in das Gebiet der speculativen Seelenlehre ausgeschweift ist, sondern sich immer an das, was durch das Bewußtseyn gegeben ist, anschließt. Wenn wir das Wenige, was über das Wesen der Seele gesagt, und über die Unsterblichkeit nur angedeutet ist, ausnehmen, so finden wir keine eigentlich speculative Untersuchung.

Die Ursachen von dem auffallenden Phänomen, daß über die Unsterblichkeit der Seele — einem Gegenstand, der an sich ein so großes Interesse hat, und es für jene Zeiten eigentlich noch mehr haben mußte, da er von den Sokratikern und vorzüglich vom Plato mit einer Art von Enthusiasmus behandelt worden war — Aristoteles so kalt hinweggeht, lassen sich entdecken, wenn man theils seine Denkungsart, theils den eigenen Charakter seiner Philosophie in Erwägung ziehet.

Da die Betrachtung der Natur und alles dessen, was ist, das Nachdenken dieses Philosophen in vorzüglicher Maaße beschäftigte, und aus diesem Gesichtspuncte auch die Seelenlehre bearbeitete, so konnte er in diesem Theile nicht wohl auf Unsterblichkeit kommen, welche mit der darin herrschenden Ansicht ganz und gar in keiner Verbindung stehet. Ja selbst die Naturbeschreibung, welche er von der Seele entwirft, mußte eher dazu dienen, das Interesse, welches die Idee der Unsterblichkeit bei sich führt, zu schwächen, als zu beleben. Denn das Resultat derselben führte darauf, daß die meisten der Seele beigelegten Kräfte von Bedingungen der Organisation abhängen, ja selbst die Spontaneität des Denkens, das einzige Selbstständige und von dem Körper Unabhängige, welche er ausdrücklich behauptet [57]), sinkt, wenn man die Sache näher betrachtet, zur Null

57) Aristotel. de anima III. c. 5. χωρισθεις δε (νους) εστι μονον, τουθ' ὁπερ εστι (das ist nach dem obigen

Null herab. Denn ein Denken, von dem keine Spur in der Erinnerung zurückbleibt, von dem es ſogar zweifelhaft iſt, ob es das Bewußtſeyn afficire, iſt ein Zuſtand, welchen ſich kein vernünftiger Menſch im Gegenſatze zu dieſem Leben wünſchen wird. Und ſelbſt dieſes dürre Denken, welches Ariſtoteles der vom Körper getrennten Seele übrig läßt, läßt ſich nach ſeiner ganzen Vorſtellungsart vom Denken nicht einmal als möglich annehmen. Denn da das Denken einen Stoff vorausſetzt, welchen der Verſtand nicht ſich ſelbſt geben kann, ſondern von den äußern Objecten annehmen muß, ſo iſt in dem abgeſchiedenen Zuſtande der Seele nicht einmal ein wirkliches Denken ſondern nur höchſtens die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Denken möglich — eine Möglichkeit, für welche Niemand ſein gegenwärtiges Leben wird vertauſchen wollen.

Seine praktiſche Philoſophie war nicht vermögend, ein größeres Intereſſe über dieſe Idee zu verbreiten. Der letzte und höchſte Zweck des Lebens iſt Glückſeligkeit, welche unmittelbar aus der vollkommſten Thätigkeit der Kräfte vorzüglich der intellectuellen entſpringt. Den vorzüglichſten Beitrag zur Glückſeligkeit liefert das Denken und Betrachten. Glückſeligkeit kann nicht dem Menſchen von einem andern Weſen verliehen werden; er muß ſie ſich ſelbſt verſchaffen. Es ſteht alſo in ſeiner Gewalt, den letzten Zweck des Lebens ſo weit als er will, und nach den äußern Umſtänden kann, zu realiſiren. Ein beſtimmter Grad iſt nicht vorgeſchrieben. Wozu alſo eine Zukunft annehmen, um dem Menſchen eine Möglichkeit zu zeigen, das zu werden, was er in ſeinem gegenwärtigen Leben ſchon iſt.

gen ενεργεια) και τετο μονον αθανατον και αιδιον. κ μνημονευομεν δε, ὁτι τετο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νες φθαρτος, και ανευ τετε κδεν νοει. I. c. 4. ὁ δε νες εοικεν εγγινεσθαι κσια τις κσα, και κ φθειρεσθαι.

iſt. Und wie läßt ſich überhaupt eine Glückſeligkeit in einem Zuſtande denken, wo das Denken keinen Einfluß auf die Exiſtenz haben kann, weil es von Phantaſie, Gedächtniß, überhaupt von aller Receptivität getrennt iſt?

Es giebt alſo überhaupt in ſeiner Philoſophie keinen Berührungspunkt mit der Idee der Unſterblichkeit. Ganz anders war die Anſicht, von welcher Plato ausgieng; eine mehr praktiſche, auf das innige Bewußtſeyn der moraliſchen Natur des Menſchen gegründete Anſicht, in welcher ihm lebendiger vor Augen ſchwebte, was der Menſch nicht iſt, aber ſeyn und werden ſoll. Indeſſen kann nicht geläugnet werden, daß Platos Philoſopheme über die Unſterblichkeit vielleicht nicht wenig beigetragen haben, ſeinen denkenden Zögling von dieſen Ideen abzubringen. Das Schwärmeriſche und Mythiſche, was Plato mit den Betrachtungen über die Hoffnung der Unſterblichkeit verbunden hatte, konnte einen ſolchen nüchternen Philoſophen eher abſchrecken als gewinnen; und ſeine theoretiſchen Beweiſe für die Fortdauer der Seele müſſen, theoretiſch betrachtet, ohne die moraliſchen Ideen, welche ihnen allein Intereſſe und Kraft ertheilen, mehr Zweifel als Ueberzeugung hervorbringen. Denn Platos Hauptbeweis beruhete darauf, daß die Seele vom Körper verſchieden, einfach und unzerſtörbar iſt, und daher auch vom Körper geſchieden fortdenken, ja ſogar viel freier und ungeſtörter denken kann. Indem nun Ariſtoteles ohne Rückſicht auf das, was bloß aus Begriffen gefolgert iſt, die Kräfte der Seele, wie ſie erſcheinen, betrachtete, fand er das entgegengeſetzte Reſultat, daß ohne Verbindung mit einem organiſchen Körper kein Denken mit Selbſtbewußtſeyn möglich ſey

Ungeachtet aber Ariſtoteles als Philoſoph und vermöge der Grundſätze ſeines philoſophiſchen Syſtems über die Fortdauer der Seele mit Perſönlichkeit nicht anders als ein negatives Reſultat hätte aufſtellen können, wenn er ſich darüber beſtimmt hätte erklären wollen, ſo konnte er doch

als Menſch ſich von der Erwartung eines künftigen moraliſchen Zuſtandes nicht losmachen, und er ſpricht darüber an einigen Stellen übereinſtimmend mit der allgemeinen Ueberzeugung. Ob dieſes bloße Accommodation oder eine Inconſequenz war, wozu ihn ein Drang der Natur verleitete, würden wir dann mit einiger Sicherheit beſtimmen können, wenn wir ſeine verloren gegangene Schrift von der Unſterblichkeit an den Eudem noch hätten.

Die ganze rationale Pſychologie des Ariſtoteles ſchränkt ſich daher auf die Paar Sätze ein: daß die Denkkraft eine von Materie verſchiedene Kraft ſey, deren Weſen in reiner Thätigkeit beſtehe; daß ſie von auſſen in den Menſchen komme; daß ſie Aehnlichkeit mit dem göttlichen Weſen habe, daher ſie das Göttliche (θειον) in dem Menſchen genennt wird; daß ſie jeder zerſtöhrenden Kraft widerſtehe und ohne alles Leiden ſey. (58). Dieſe Behauptungen ſind nicht ausführlich entwickelt, durch keine Beweiſe unterſtützt; ſie ſind nur als Hypotheſen und ſubjective Anſichten in das Ganze ſeines Syſtems verwebt. Sie können auch ihrer Natur nach nichts anders ſeyn als Hypotheſen, mit dem Unterſchiede, daß einige mit dem Ganzen der menſchlichen Ueberzeugungen bald mehr bald weniger zuſammenſtimmen. Es iſt übrigens kein befremdendes Phänomen, daß gerade dieſe dogmatiſchen, nicht entwickelten Sätze die denkenden Köpfe der Folgezeit weit mehr beſchäftigten, als die richtigen Beobachtungen und Reflexionen über die menſchliche Natur, in ſo weit ſie ein möglicher Gegenſtand des Nachforſchens iſt, und daß man, anſtatt auf dem Wege der Erfahrung unſere Kenntniß des denkenden und wollenden Weſens

58) Ariſtoteles, de anima. I. c. 4. III. c. 4. 5. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον.

Weſens weiter zu befördern, lieber über den unerforſchlichen Seiten unſers Ich umſonſt brütete.

Wir bemerken hier nur noch, daß Ariſtoteles den erſten Grund zu einer Phyſiognomik, oder der Wiſſenſchaft von dem Aeußern des organiſchen Körpers auf die Anlagen und erworbenen Fähigkeiten des innen wohnenden Geiſtes zu ſchließen, legte Sein Beobachtungsgeiſt umfaßte den wechſelſeitigen Einfluß des Geiſtigen und Körperlichen, worauf ſich die phyſiognomiſche Kunſt ſtützt. Seine darüber verfaßte Schrift enthält mehrere Wahrnehmungen der Art; aber was dieſe Kunſt zur eigentlichen Wiſſenſchaft erſt machen kann, die Zurückführung jener Wahrnehmungen auf ſichere Regeln und die Unterordnung derſelben unter Grundſätze, dieſes vermißt man, wenn nicht etwa dieſe Schrift bloß fragmentariſch auf uns gekommen iſt.

Vierter Abſchnitt.

Erſte Philoſophie oder Metaphyſik.

Ungeachtet Ariſtoteles weder die Sätze, welche zur Metaphyſik gehören, zuerſt entdeckt, (denn ſie ſind ſo alt als das Philoſophiren ſelbſt) noch ſie zu einem wiſſenſchaftlichen Ganzen verbunden hat; ſo hat er doch unter allen Philoſophen Griechenlands das meiſte zur wiſſenſchaftlichen Bearbeitung der Metaphyſik oder, wie er ſie zu nennen pflegte, der erſten Philoſophie beigetragen. Bis auf den Plato waren nur einzelne über die Erfahrung hinausgehende Fragen hervorgezogen und auf verſchiedene Art unter-

ſucht und entſchieden worden. Plato und Ariſtoteles faßten zuerſt die Idee einer Wiſſenſchaft, welche ſie alle ſyſtematiſch und aus Principien, wie es eine Wiſſenſchaft erfodert, unterſucht. Plato bezeichnete ſie aber noch nur im allgemeinen, als intellectuelle Philoſophie, als Wiſſenſchaft des Denkens (διαλεκτικη), mit einem Namen, der ſowohl die wiſſenſchaftliche Erkenntniß des formalen Denkens, als der Objecte des reinen Denkens, vorzüglich des Urweſens in ſich begriff.

Dieſer Begriff liegt auch der Ariſtoteliſchen Metaphyſik zum Grunde, aber ſchon weit mehr entwickelt. Die erſte Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft von den letzten Gründen alles Erkennbaren, oder, welches in dem Ariſtoteliſchen Syſteme gleich bedeutend iſt, alles Denkbaren [1]). Das Object derſelben iſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern das Abſtracte; ſie beſchäftiget ſich alſo mit keinem ſubſiſtirenden Weſen, ſondern mit den abſtracteſten Begriffen und Eigenſchaften aller ſubſiſtirenden Dinge. Indem ſie nehmlich aus den Begriffen der Objecte alles Individuelle, Zufällige und Veränderliche abſondert, kommt ſie auf ſolche Begriffe, welche allen Objecten weſentlich zukommen, unter welchen alle Objecte gedacht werden. Dieſe Begriffe machen das Weſen der Dinge aus, und ſind in dieſer Rückſicht die letzten Principien der Objecte [2]).

In dieſer Rückſicht iſt die Metaphyſik des Ariſtoteles eine Ontologie oder Analyſe der höchſten Begriffe, unter welchen Objecte gedacht werden. Da aber das

1) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 1, 2. την ονομαζομενην σοφιαν περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας ὑπολαμβανεσι παντες.

2) Ariſtotel. Metaphyſicor. IV. c. 1. XIII. c. 3. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εϛι τα μαλιϛα καθολε, πορρωτατω γαρ των αιϛθησεων εϛι — μαλιϛα δε επιζητα τα πρωτα και τα αιτια· δια γαρ ταυτα και εκ τουτων τ'αλλα γνωριζεται.

das Wort Princip in einer dreifachen Bedeutung von Ariſtoteles gebraucht wird, nehmlich für die Prinzipien des Denkens und des realen Seyns, und dieſe letzten theils das Weſen eines jeden Dinges theils der letzte Realgrund alles Realen ſind [3]), ſo beſchäftiget ſich die Metaphyſik des Ariſtoteles auch mit den Principien des Denkens und mit der Erkenntniß des Urweſens.

Dieſes iſt der Begriff der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, welcher zwar von ihm zu einem höhern Grad von Klarheit erhoben worden, aber doch noch nicht vollſtändig erörtert iſt. Daher vermißt man eine Deduction der verſchiedenen Theile aus dem Hauptbegriffe, und das Ganze ſiehet eher einem Aggregat einzelner metaphyſiſcher Abhandlungen, als einem wohl geordneten und wiſſenſchaftlich verbundenen Ganzen ähnlich Es iſt wahrſcheinlich, daß Ariſtoteles ſeiner Metaphyſik, da ſie eines ſeiner Werke iſt, deſſen Idee er zwar lange bei ſich herum trug, aber die Ausführung bis an die letzte Zeit ſeines thätigen Lebens verſchieben mußte nicht die letzte Vollkommenheit gegeben hat, und daher nur mit vorläufigen Unterſuchungen z. B. über den Begriff, über die abzuhandelnden Probleme, theils auch mit der Ausarbeitung einzelner Theile ſeines Plans ſich beſchäftigte. Da indeſſen die oben (S. 35.) angegebenen Urſachen von den Mängeln ſeiner Philoſophie überhaupt, vorzüglich bei dieſem Theile derſelben gelten, ſo dürfte man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß ſeine Metaphyſik, wenn er

3) Ariſtotel. Methaphyſicor. V. c. 1. πασων μεν ων κοινων των αρχων, το πρωτον ειναι, οθεν η εστιν η γινεται η γινωσκεται. των δε αι μεν ενυπαρχουσαι εισιν, αι δε εκτος. διο ητε Φυσις αρχη, και το στοιχειον, και διανοια, και η προαιρεσις και ουσια, και το ου ενεκα. πολλων γαρ και το γνωναι και της κινησεως αρχη τουτο δον και το κακον.

ſie auch überarbeitet hätte, dennoch nicht von dieſen in den Prinzipien ſeiner Philoſophie liegenden Fehlern ganz würde gereinigt worden ſeyn. Denn hier kam alles darauf an, einen ſichern Leitfaden zur Aufſuchung und Entdeckung der allgemeinſten und nothwendigen Begriffe und Grundſätze und zur ſyſtematiſchen Bearbeitung aller Aufgaben, welche die Vernunft aus ſich ſelbſt zur Befriedigung ihres Intereſſe hernimmt aufzufinden Anſtatt deſſen muß er ſich mit einer fragmentariſchen Aufzählung derſelben begnügen, ohne ſich ihrer Vollſtändigkeit verſichern zu können, und in Rückſicht auf die metaphyſiſche Unterſuchung der höchſten ſpeculativen Probleme ſich ſeinem Ideengange ohne beſtimmte Grundſätze überlaſſen.

Indeſſen bleibt doch bei allen dieſen Mängeln, dem Ariſtoteles das Verdienſt, den erſten bedeutenden Schritt zu einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik gethan zu haben, welche, ob ſie gleich dogmatiſch iſt, doch in der Reihe der philoſophiſchen Vorarbeiten zur vollkommenen Kultur der Vernunft nicht fehlen durfte. Der Begriff der Metaphyſik, als einer Wiſſenſchaft des Abſoluten und Unbedingten, wodurch der Trieb des menſchlichen Wiſſens begrenzt wird, und ſeine letzte Vollkommenheit erhält, ein Begriff, welcher das höchſte Intereſſe der Vernunft in ſich ſchließt, und welchen Plato [4]) ſchon ſo beſtimmt gefaßt hatte, liegt ſeinen metaphyſiſchen Unterſuchungen durchgehends zum Grunde, wenn ihm auch die Ausführung nicht ganz entſpricht.

Auch verdient dieſer erſte Verſuch einer wiſſenſchaftlichen Metaphyſik aus dem Grunde unſre Aufmerkſamkeit, weil er, ungeachtet aller ſeiner Unvollkommenheit, doch allen künftigen Arbeiten dieſer Art den Weg, die Methode und die Grundſätze vorgezeichnet hat. Der Stagirite befolgt durchaus den analytiſchen Gang (einige ſkeptiſche Fragen aus,

4) Plato de Republica. VI. S. 124. Man vergleiche den 2 Band unſerer Geſchichte. S. 265. 268.

ausgenommen, welche er da, wo andere und er ſelbſt ſich noch nicht genug vorgearbeitet hatten, aufſtellt); er entwickelt nach dem Grundſatz des Widerſpruchs abſtracte Begriffe, um vermittelſt derſelben auf die Erkenntniß des Höchſten und Letzten, deſſen Idee der Vernunft unabtreiblich vorſchwebt, zu gelangen. Alles beruht auf den beiden Sätzen; was ſich ohne Widerſprüche denken läßt, iſt (auch objectiv) wahr, und das, deſſen Gegentheil ſich widerſpricht, iſt apodiktiſch erwieſen, und ein nothwendiger Erkenntnißſatz. Dieſer erſte Verſuch hat alſo mit allen folgenden metaphyſiſchen Syſtemen den Fehler gemein, daß das Denken mit dem Erkennen verwechſelt wird [5]). Auch war nirgend mehr, als in der Metaphyſik dieſe Verwechslung möglich und nach dem Geiſte ſeiner Philoſophie unvermeidlich. Wenn man einmal annimmt, daß allen Begriffen etwas Reales entſpricht, und daß die abſtracteſten Begriffe die Form und das Weſentliche der wirklichen Objecte enthalten, ſo folgt unmittelbar, daß die bloße Zergliederung der Begriffe uns auf wahre Erkenntniß des Realen führen, und daß je höher die Abſtraction getrieben iſt, eine deſto reinere Anſicht des Weſens der Dinge hervorgehen muß. (Man vergleiche oben S. 102, 103.).

Die Metaphyſik des Ariſtoteles beſtehet eigentlich aus drei Theilen; einer Propädeutik, einer Ontologie und Theologie. Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir den Hauptinhalt aller dieſer Theile auch nur im Allgemeinen angeben wollten, und wir müßten befürchten, entweder einen dürren, unverſtändlichen und wenig intereſſan-

5) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 2. τουτων δε το μεν παντα επιζασθαι, τῳ μαλιζα εχοντι την καθολε επιζημην αναγκαιον υπαρχειν. ἐτος γαρ οιδε πως παντα τα ὑποκειμενα.

eſſanten Auszug zu geben, oder das Ganze zu überſetzen. Beides iſt mit unſerm Zwecke nicht vereinbar. Indeſſen dürfen wir doch dieſen Theil der Ariſtoteliſchen Philoſophie auch nicht mit einer bloßen allgemeinen Anzeige abfertigen. Wir hoffen unſerer Pflicht ohne zu große Weitläuftigkeit ein Genüge zu leiſten, wenn wir aus der Propädeutik und Ontologie nur dasjenige herausheben, was des Ariſtoteles Metaphyſik ſo wie ſeine Philoſophie charakteriſirt, hingegen die Hauptſätze der Theologie, auf welche auch hier hauptſächlich mit die ganze Zurüſtung gemacht iſt, vollſtändiger darſtellen.

In der Propädeutik handelt Ariſtoteles von dem Begriff und Inhalte, und von dem erſten Grundſatz aller Erkenntniß und fängt dann eine Kritik der von andern Philoſophen aufgeſtellten Principien auf. Dieſe Unterſuchungen ſind aber nicht zuſammenhängend vorgetragen, ſondern hier und da zerſtreuet [6]).

Was den Begriff der Metaphyſik betrifft, welchen Ariſtoteles aufſtellt, ſo haben wir denſelben ſchon angeführt. Daß übrigens dieſer Begriff nicht vollſtändig erörtert iſt, ſondern nur einige Merkmale angiebt, erhellet daraus, daß Ariſtoteles ſo viele Probleme über den Inhalt der Wiſſenſchaft anführt, ohne ſie alle zu beantworten, wenn ſie gleich in anderer Rückſicht großen Nutzen für die wiſſenſchaftliche Cultur der Metaphyſik hatten. Auch dürfte die erſte Philoſophie, oder die Weisheit, wie er ſie auch nennt, in ſo ferne ſie die letzten Gründe oder Principien zum Gegenſtande hat, nicht als Wiſſenſchaft angeſehen werden. Denn Wiſſenſchaft

6) Er handelt davon in dem 1, 3, 4, 11. und in dem ganzen 13 und 14 Buche.

ſchaft iſt nach dem Ariſtoteles nur demonſtrative Erkenntniß; das letzte und höchſte aber läßt ſich nicht demonſtriren, ſondern es iſt das Prinzip zur Erkenntniß alles Uebrigen [7]).

Die Metaphyſik iſt nach ihm die oberſte Wiſſenſchaft und von dem wichtigſten Intereſſe. Dieſes erhält ſie theils deswegen, weil ſie von dem vollkommenſten Weſen der Gottheit handelt, theils weil ſie die Principien aller Erkenntniß ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen in ſich begreift [8]).

Ueber den Inhalt und die Form der Metaphyſik wirft er verſchiedene Probleme auf; denn er betrachtet ſolche Zweifel und ihre Auflöſung als eine weſentliche Bedingung

7) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 2. Nicomachicor. VI. c. 7. ὡςε δηλον, ὁτι ἡ ακριβεςατη εκ των επιςημων ειη ἡ σοφια. δει αρα τον σοφον μη μονον τα εκ των αρχων ειδεναι, αλλα και τας αρχας αληθευειν. ὡς' ειη αν ἡ σοφια νες και επιςημη, και ὡςπερ κεφαλην εχουσα επιςημη των τιμιωτατων.

8) Ariſtotel. Nicomach. VI. c. 7. Das Object der Metaphyſik iſt nicht der Menſch, ſondern die Principe der Welt. ειδ' ὁτι βελτιςον ανθρωπος των αλλων ζωιων, εδεν διαφερει· και γαρ ανθρωπε αλλα πολυ θειοτερα την Φυσιν, οιον τα φανερωτατα γε, εξ ὡν ὁ κοσμος συνεςηκε. Metaphyſ. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη, τοιαυτη δε διχως αν ειη μονη· ἡν τε γαρ μαλις αν ὁ θεος εχει, θεια των επιςημων εςι, και ειτις των θειων ειη; μονη δ' αυτη τετιων αμφοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις, και την τοιαυτην ἡ μονος ἡ μαλις' αν εχοι ὁ θεος.

zum Fortſchreiten in der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung 9). Dieſe Probleme ſind folgende. Iſt es nur eine oder ſind es mehrere Wiſſenſchaften, welche die erſten Urſachen erforſchen. Unterſucht dieſe Wiſſenſchaft nur allein die realen Principien, oder auch die Principien des Denkens und der Demonſtration. Iſt das erſte, beſchäftigt ſich eine oder mehrere Wiſſenſchaften mit den Prinzipien der Subſtanzen? Giebt es nur Sinnenweſen oder auſſer dieſen auch Verſtandesweſen? Sind nur dieſe Weſen, oder auch ihre urſprünglichen Prädicate, das Object dieſer Wiſſenſchaft? Muß ſie auch die Begriffe von Einerleiheit, Verſchiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Entgegenſetzung, von dem Vor und Nach und ihre Merkmale erörtern? Iſt immer Eins dem Andern entgegengeſetzt? Sind die Principien und Elemente die Gattungen, unter welche alle exiſtirende Dinge einzutheilen ſind? Haben die nächſten oder die letzten Gattungen mehr Realität? Giebt es außer der Materie eine für ſich beſtehende Urſache, und iſt ſie der Zahl nach eine oder mehrere? Sind die Principien der Zahl und dem Begriffe nach beſtimmt? Sind die Principien der vergänglichen und unvergänglichen Dinge dieſelben oder verſchieden? ſind ſie alle unvergänglich oder ſind die der vergänglichen Dinge auch vergänglich? Iſt die Einheit und Realität nichts anders, als das Weſen der Dinge, oder nicht, und ein abgeſondertes Object? Sind die Principien etwas Allgemeines oder nach Art der Individuen (reale Subſtanzen), ſind ſie etwas Mögliches oder Wirk-

9) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1. ἐϛι δε τοις ευπορησαι βουλομενοις πρωτον το διαπορησαι καλως. ἡ γαρ ὑϛερον ευπορια λυσις των προτερον απορουμενων ἐϛι. λυειν δ' ουκ ἐϛιν αγνοουντα τον δεσμον, αλλ' ἡ της διανοιας απορια δηλοι τουτο περι τε πραγματος· ἡ γαρ απορει, ταυτη παραπλησιον πεπονθε τοις δεδεμενοις.

Wirkliches? Sind die Zahlen, die Längen, die Figuren und Puncte reale Dinge oder nicht, und im erſten Falle ſind ſie von den Sinnenweſen abgeſondert, oder dieſen inhärirend? Alle dieſe Fragen ſind von der Beſchaffenheit, daß ſowohl ihre ſkeptiſche als dogmatiſche Beantwortung viele Schwierigkeit macht [10]).

Es ſind dieſes in der That wichtige Probleme, und eine methodiſche Unterſuchung derſelben hätte für die wiſſenſchaftliche Cultur der Philoſophie in jenen Zeiten von großer Wichtigkeit ſeyn müßen, geſetzt auch, daß ſie nicht alle dieſe Fragen aus dem Grunde unterſucht, manche auch nur einſeitig nach dem vorgefaßten Syſteme entſchieden hätte. Aber ſo bald man inne wird, wie dieſe Fragen ziemlich bunt unter einander geworfen ſind, daß ſie, wie es ſcheint, nur aus zufälligen Reflexionen über die Verhandlungen älterer Philoſophen abſtrahirt ſind [11]), ſo läßt man gerne den größten Theil der Erwartungen fallen, welche ſonſt Ariſtoteles Name machen könnte, und man überzeugt ſich von der Unentbehrlichkeit eines ſichern Compaſſes, der durch dieſes Labyrinth hindurchführt. Die richtige Ausmeſſung des Denkvermögens ſelbſt kann dieſen nur abgeben. Mehrere Fragen unter den aufgeworfenen ſind von der Art, daß ſie nur in einer Unterſuchung des menſchlichen Denkens ſelbſt ihre Beantwortung finden können. Darauf wurde aber Ariſtoteles nicht geführt, weil er nach ſeinem Syſteme nicht in der Vernunft ſondern in den Objecten den letzten Aufſchluß ſuchte.

Er

10) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1.

11) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1. αναγκη προς την επιζητουμενην επιστημην απελθειν ἡμας πρωτον, περι ὡν απορησαι δει πρωτον. ταυτα δ'εστιν ὁσα περι αυτων αλλως ὑπειληφασι τινες, και ειτι χωρις τουτων συγχωρει πρωτον παρεωραμενον.

Er entſcheidet, daß es nur eine Wiſſenſchaft iſt, welche von allen andern Beziehungen abſtrahirt und das Ding als Ding (das iſt, das Object, in wieferne es nichts weiter als Object iſt) betrachtet, und daher von allem Zufälligen (συμβεβηκοτα) von dem ſich nichts wiſſen läßt, abſtrahirt; daß die erſte Philoſophie nicht allein die Principe der Dinge, ſondern auch des Denkens und Erkennens unterſucht [12]).

Der erſte Grundſatz der Metaphyſik, ſo wie der Philoſophie überhaupt, iſt der Grundſatz des Widerſpruchs. Er zeigt, daß dieſer Grundſatz nicht directe kann bewieſen werden, und daß diejenigen, welche einen Beweis von ihm verlangen, eben keine philoſophiſche Einſicht verrathen. Er zeigt, daß er alle Anwendbarkeit verliere, wenn man nicht annehme, daß jedes Wort ſeine beſtimmte Bedeutung habe, weil, wenn die Worte nicht eine Bedeutung haben, es ſo gut iſt, als hätten ſie gar keine in welchem Falle man mit einem andern über Wahrheit gar nicht mehr disputiren könnte. Die Behauptung des Protagoras, die Wahrheit ſey etwas bloß Subjectives und Relatives, nebſt einigen ähnlichen des Heraklits, Anaxagoras, wird geprüft und widerlegt, und die Wahrheit der Erfahrung vertheidiget, weil ſonſt folgen würde, daß zwei einander entgegengeſetzte Sätze wahr ſind und einem und demſelben Subjecte widerſprechende Merkmale zukommen. Man müße, ſagt er, die Empfindung und das Empfundene, von dem Objecte, auf welches ſich beides beziehet unterſcheiden. Ohne empfindende Weſen würde keine Empfindung ſeyn, aber ſie ſetzt nothwendig Etwas voraus, auf welches ſie ſich beziehet, und dieſes Etwas iſt

12) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 12. III. c. 1, 2. IV. c. 3.

iſt von der Empfindung und von den empfindenden Weſen unabhängig [13]).

Die Beurtheilung der ältern Syſteme und ihrer Principien iſt vom Ariſtoteles mit Scharfſinn und aus dem Geſichtspuncte ſeines Syſtems mit Gründlichkeit angeſtellt. Bei den ältern materialiſtiſchen Behauptungen verweilt er ſich nicht lange, ſondern zieht aus der kurzen Darſtellung derſelben das Reſultat, daß ſich die Vernunft bei ihnen nicht befriedigen könne, weil ſie zuletzt auf einen blinden Zufall und blinde Nothwendigkeit hinauslaufen, da die Vernunft einen Verſtand als letzten Grund der Natur anzunehmen genöthiget ſey [14]). Viel ausführlicher iſt er bei der Zahlen und Ideenlehre der Pythagoräer und Platoniker, und er widerlegt dieſe Theorien, in ſoferne ſie Zahlen und Ideen zu conſtitutiven Principien der Dinge machen, und ſie hypoſtaſiren, mit eindringendem Scharfſinne, wiewohl weder die Vorſtellungsarten ſelbſt und ihre Gründe, noch ſeine Gegengründe in der beſten Ordnung vorgetragen ſind. Die Vermiſchung beider Theorien und ihren verſchiedenen Modificationen verurſacht nicht ſelten große Dunkelheit. Daß er dabei den Plato oft mißverſtanden

13) Ariſtotel. Metaphyſicor. V. c. 3. 4–8. 5. ὁλως τ' ειπερ εσι το αισθητον μονον, κδεν αν ειη μη οντων των εμψυχων. αισθησις γαρ κκ αν ειη. το μεν κν μητε τα αισθητα ειναι μητε τα αισθηματα, ισως αληθες· τε γαρ αισθανομενε παθος τετο εσι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἀ ποιει την αισθησιν, και ανευ αισθησεως, αδυνατον. κ γαρ δη ἡ γ' αισθησις αυτη ἑαυτης εσιν, αλλ' εσι τε ἑτερον παρα την αισθησιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αισθησεως. το γαρ κινητον, τε κινουμενε φυσει πρετερον εσι.

14) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 3. 4. 5.

den habe, indem er die Ideen als hypostasirte Principien betrachtet, haben wir oben gezeigt. S. 50, 51.) [15]).

Ontologie.

Es giebt wahrnehmbare und denkbare Objecte. Die ersten sind die Objecte, in wieferne sie durch die Sinne erscheinen, mit mancherlei veränderlichen und wechselnden Beschaffenheiten; die letzten, in wie ferne sie nach ihren blos wesentlichen Eigenschaften gedacht werden. Von der Art sind z. B. die Dinge, welche durch ihre Einwirkung auf die Sinne Empfindungen hervorbringen Diese Eintheilung beruhet nur auf der Verschiedenheit der Ansicht, nach welcher man einen Gegenstand sich vorstellt, und es ist daher ein und dasselbe Object sinnlich und intelligibel. Es giebt, außer den Gegenständen der Erfahrung, die wir wahrnehmen und denken, und außer dem Urwesen, keine Dinge an sich, welche eine Verstandeswelt ausmachten [16]). Dieses ist der Gegensatz von Platos Rationalismus, nach welchem die Erfahrungsgegenstände nur Nachbildungen der göttlichen Ideen sind, die als Urbilder das Wesen der Dinge enthalten und im eigentlichen Verstande Dinge an sich sind.

Daher macht das Sinnliche und das Denkbare keinen solchen Gegensatz aus, als bei dem Plato. Das Denkbare ist

15) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6. 7. XIII—XIV.

16) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. (Note 13). III. c. 2. 4. πολλαχη δε εχοντων δυςκολιαν, ουδενος ἡττον ατοπον, το Φαναι μεν ειναι τινας Φυσεις παρα τας εν τῳ ουρανῳ, ταυτας δε τας αυτας Φαναι τοις αις θητοις. IV. c. 5. de anima, III. c. 8.

iſt das Sinnliche verallgemeinert, und das Sinnliche iſt das Denkbare mehr beſtimmt und modificirt. Daher legt er das Sinnliche aller Erkenntniß zum Grunde, und kein Denken iſt ohne Empfindung und Einbildungskraft möglich. Hier in der Ontologie kehrt er aber gewiſſermaßen dieſes Verhältniß um. Denn da er die letzten Principien der Dinge darſtellen will, und ein Princip überhaupt nur das Allgemeine iſt, aus welchem das Beſondere abgeleitet werden muß; ſo iſt er genöthiget, die höchſten Abſtractionen als das Einfache zum Grund zu legen, um daraus das Zuſammengeſetztere zu erklären. Ueberhaupt qualificirt ſich auch das Einfache als etwas, das nicht höher abgeleitet werden kann, und dabei unveränderlich und nothwendig iſt, zu Principien einer Wiſſenſchaft [17])

Dieſes iſt nun im Grunde ebenfalls auch dem Geiſte der Platoniſchen Philoſophie angemeſſen, und wenn man die abweichenden Hypotheſen von dem Urſprunge der Vernunftbegriffe und das Hyperphyſiſche in der Ideenlehre abrechnet, ſo iſt zwiſchen der Metaphyſik des Plato und Ariſtoteles nur der Unterſchied, daß der Letzte die Analyſe des Begriffe weiter getrieben, auf der andern Seite aber das Empiriſche und Rationelle nicht ſo ſcharf als Jener abgeſondert hat.

Das Denkbare iſt alſo dasjenige, was nach Weglaſſung aller ſinnlichen ſich auf die Empfindung unmittelbar beziehenden und daher veränderlichen Accidenzen, an einem Objecte noch zu denken übrig bleibt. Dieſes iſt nun nichts anders

17) Ariſtotel. Metaphyſicor. V. c. 5. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι. τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὡς ἐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως. ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἐστὶν αὐτὰ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον, οὐδὲ παρὰ φύσιν.

anders, als das Reale (ov). Denn das ov iſt dasjenige, was unveränderlich und nothwendig iſt; das Entgegengeſetzte iſt das Zufällige, was weder immer noch m. ſtentheils iſt [18]). Das ov iſt daher nichts anders als das Object überhaupt, und deſſen nothwendige, allgemeine Merkmale, welche Ariſtoteles Categorien nennt. Das Seyn und das Gedacht werden oder in einem Urtheile verbunden oder getrennt werden iſt in einem gewiſſen Sinne einerlei; da aber dasjenige, von welchem ein ſolches Seyn ausgeſagt wird, ein Gegenſtand ſeyn kann, welchem, außer dem Verſtande, entweder Wirklichkeit zukommt oder nicht, ſo handelt Ariſtoteles in der Metaphyſik nur allein von dem letzten, und nennt es das Ding im eigentlichen Sinne, das Ding in wieferne es Ding iſt (κυριων ον, το οντως ον το ον ᾗ ον). [19]). Alſo iſt, das ον, welches den Gegenſtand der Metaphyſik ausmacht, das Reale überhaupt und von dem ſucht er die letzten Principien auf.

Um

18) Ariſtotel. Metaphyſicor. V. c. 7. VII. c. 2. ὁ γαρ αν ᾖ, μητ' αει, μηθ' ὡς επι το πολυ, τουτο Φαμεν συμβεβηκος ειναι, — Φαινεται γαρ το συμβεβηκος εγγυς τι τ̃ μη οντος. c. 3.

19) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 3. επει δε ἡ συμπλοκη εστιν και ἡ διαιρεσις εν τ̃ διανοιᾳ, αλλ' ουκ εν τοις πραγμασι, το δ' ὂντως ον ἑτερον ον των κυριων. ἡ γαρ το τι εστιν ἡ ὁτι ποιον, ἡ ὁτι ποσον, ἡ ειτι αλλο συναπτει ἡ αΦαιρει ἡ διανοια, το μεν συμβεβηκος και το ὡς αληθες ου αΦετεον. το γαρ αιτιον τ̃ μεν ωρισον, τ̃ δε τ̃ης διανοιας τι παθος, και αμΦοτερα παρα το λοιπον γενος τ̃ οντος, και ουκ ἐξω δηλουσιν ουσαν τινα Φυσιν τ̃ οντος. διο ταυτα μεν αΦειστω· σκεπτεον δε τ̃ οντος αυτ̃ τα αιτια και τας αρχας ἡ ον. VII. c. 1.

Um dieſe Principien aufzuſuchen, ſetzt er zuerſt gewiſſe Claſſen feſt, unter welche alle Prädicate können gebracht werden (Categorien), entwickelt einige von dieſen Prädicaten oder allgemeinen Begriffen, und beſtimmt dann die Principien des Realen.

Die zehen Categorien des Ariſtoteles werden gewöhnlich zur Logik gerechnet; und ſie gehören auch dahin, wenn man die Logik als ein Organon betrachtet. In der Schrift, welche von den Categorien handelt, werden dieſe auch bloß logiſch betrachtet, inſoferne ihre Merkmale entwickelt, unter einander verglichen, und daraus Sätze abgeleitet werden. Allein die Kategorien haben beim Ariſtoteles noch etwas mehr zu bedeuten, und ſelbſt ſeine Theorie des Denkens beweiſet, daß ſie in nothwendiger Beziehung mit den realen Objecten der Erkenntniß ſtehen Es ſind Claſſenbegriffe des Denkens und zugleich der Objecte und ihrer Prädicate, und ſie ſollen nicht allein dazu dienen, die Verhältniße der Begriffe zu einander, ſondern auch das Verhältniß der Prädicate zu ihren Objecten zu beſtimmen. Es ſind mit einem Worte nicht ſowohl logiſche, formelle, ſondern allgemeine Objectenbegriffe.

Ueber den Weg, auf welchem Ariſtoteles dieſe Categorien entdeckte, hat er uns nirgends einigen Aufſchluß gegeben. Aber man darf nur einen Blick auf ſie werfen, um zu bemerken, daß er ſie auf dem Wege der Abſtraction fand, ohne dazu ein leitendes Princip zur Hand zu haben. Er zählte daher zehen ſolcher Begriffe auf: Subſtanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben (Beſitz), Thun, Leiden [20]). Dieſe Begriffe

20) Ariſtotel. Categor. c. 2. ed. Buhle. των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. Metaphyſicor. V. c. 7. καθ' αυτο δε ειναι λεγεται, ὁσαπερ

Begriffe ſind an der Sprache abgeſondert, wie man z. B. aus dem Verhältnißbegriff von Lage und Haben ſiehet. Allerdings hat Ariſtoteles auf dieſe Art einige Verhältniſſe der Begriffe in den Urtheilen, und alſo einige Functionen des Urtheilens ſelbſt, durch ſeinen glücklichen Scharfſinn aufgefunden; allein durch dieſes Medium konnten ſie weder vollſtändig noch rein ausgedrückt werden. Daher miſchte er formelle und materielle Verhältniſſe unter einander, und unter den aufgeſtellten ſelbſt ſind einige abgeleitete, z. B. die Lage (κειϛθαι) gehört unter Ort; die Relation begreift ſchon Ort, Zeit, Lage, Beſitz unter ſich. Daß er Zeit und Ort mit aufnahm, kann dem Ariſtoteles nicht ſo ſehr zum Vorwurf gereichen, da er die Form und die Materie des Denkens nicht von einander geſondert hatte, nicht das Denken an ſich, ſondern das Denken in Anwendung auf Objecte der Erfahrung vor Augen hatte. Aus eben dem Grunde konnte er auch nicht die Begriffe von dem Verhältniß des Denkens zum Bewußtſeyn oder von der Modalität mit aufnehmen, weil Möglichkeit und Wirklichkeit als ein Verhältniß der Objecte ſelbſt betrachtet werden mußte.

Es fällt in die Augen, daß Ariſtoteles keine Vollſtändigkeit, weder abſolute noch comparative, beabſichtigen konnte, und ſeine Tafel enthält auch wirklich weder alle, noch die urſprünglichen Prädicate. So hätte er z. B. anſtatt

ὁσαπερ σημαινει τα σχηματα της κατηγοριας· ὁσαχως γαρ λεγεται, τοσαυταχως τα ειναι σημαινει. επει εν των κατηγορεμενων τα μεν τι εϛι σημαινει, τα τε ποιον, τα δε ποσον, τα δε προς τι, τα δε ποιειν και πασχειν, τα δε που, τα δε ποτε. VII. c. 1. το ον λεγεται πολλαχως, καθαπερ διειλομεθα προτερον εν τοις περι τα πολλαχως. σημαινει γαρ το μεν τι εϛι, και το δε τι, το δε ὁτι ποιον η ποσον η των αλλων ἑκαϛον των ἁτω κατηγορεμενων.

anſtatt des Wirkens und Leidens, den höhern Begriff, der beide unter ſich begreift, das Vermögen aufnehmen müſſen; ſo fehlen die in ſeinem Syſtem ſo viel bedeutenden Begriffe von Materie, Form, Beraubung, Urſache u. ſ. w. Auch iſt dieſe Tafel von wenig Nutzen, ſelbſt in ſeinem eignen Syſtem, und ſie dient faſt nur dazu, um die Hauptpuncte, die bei einem Gegenſtand zu unterſuchen ſind, in Erinnerung zu bringen.

In der Metaphyſik wird (außer einigen andern beyläufigen Erörterungen) eigentlich nur ein einziger, nehmlich Subſtanz, das iſt eines für ſich beſtehenden wirklichen Dinges (ov im eigentlichen Sinne) mit andern in Verbindung ſtehenden entwickelt. Da das Wort ουσια, welches im Griechiſchen Subſtanz bedeutet, vieldeutig iſt, und auch noch das Weſen, das Allgemeine, den Gattungsbegriff ausdrückt [21]), ſo werden auch zugleich dieſe Begriffe erklärt. Wir können hier nur die vorzüglichſten Reſultate anführen, wenn wir nicht zu weitläuftig werden wollen.

Subſtanz iſt das Erſte dem Begriffe, der Erkenntniß, der Zeit und der Natur nach; denn unter allen Categorien iſt Subſtanz das einzige Ding, welches getrennt exiſtiren, das iſt, ſubſiſtiren kann. Subſtanz iſt dasjenige, welches allen Prädikaten zum Grunde liegt, welches von keinem prädicirt, von welchem aber alles übrige prädicirt werden kann [22]). Dieſes iſt Subſtanz in der erſten Bedeu-

21) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 3. λεγεται δ' ἡ ουσια, ει μη πλεοναχως αλλ' εν τετταρσι γε μαλιστα· και γαρ το τι ην ειναι, και το καθολου, και το γενος ἡ ουσια δοκει ειναι ἑκαστῳ και τεταρτον τουτων το ὑποκειμενον.

22) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 3. το δ' ὑποκειμενον ἐστι, καθ' ὑ τα αλλα λεγεται, ἐκεινο δ' αυτο μηκετι κατ' αλλου, c. 1.

tung; in der zweiten ſind es die Gattungen und Arten [23]). Die Subſtanz in der erſten Bedeutung kommt ohne allen Zweifel den Körpern, ſowohl den organiſchen als unorganiſchen, zu [24]).

Der Subſtanz kommt urſprünglich ein beſtimmtes individuelles Seyn (Weſen) zu (το τιην ειναι, το δε τι), mittelbarer Weiſe durch die Subſtanz auch allen andern Prädikaten. Das Weſen iſt aber nichts anderes als die Subſtanz ohne Materie. Ein Satz, der dieſes Seyn ausdrückt, heißt Definition; definiren laſſen ſich daher urſprünglich Subſtanzen, mittelbar auch die übrigen Prädikate [25]).

Die Subſtanz, d. i. das letzte Subject, welches allen Prädicaten zum Grunde liegt, ſcheint auf gewiſſe Weiſe die Materie zu ſeyn. Denn wenn man ſich Eigenſchaften, Größe, Geſtalt, Vermögen, Wirkungen hinwegdenkt, ſo bleibt nichts übrig als Materie, nehmlich die Materie im eigentlichen Sinne, ohne alle Qualitäten. Allein da der Materie durch die Form erſt ein beſtimmtes Seyn

23) Ariſtotel. Categoriae, c. 5. δευτεραι δε ουσιαι λεγονται, εν οις ειδεσιν αι πρωτως ουσιαι λεγομεναι υπαρχουσι· ταυτα τε, και τα των ειδων τουτων γενη.

24) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 2. δοκει δ' η ουσια υπαρχειν φανερωτατα μεν τοις σωμασι. VIII. c. 1. αισθηται ουσιαι.

25) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 4. ὁτι ὁ πρωτως και ἁπλως ὁρισμος και το τι ην ειναι των ουσιων εστιν, ουκ μην αλλα και των αλλων ὁμοιως εστι, πλην ουκ πρωτως. — ὁτι εστι το τι ην ειναι ἑκαστον, ὁ λεγεται καθ' αὑτο. c. 6. το τι ην ειναι λεγεται ειναι η ἑκαστου ουσια. λεγω δε ουσιαν ανευ ὑλης το τι ην ειναι.

Seyn zukommt, ſo kann nicht Materie, ſondern die Form und das aus beiden zuſammengeſetzte Subſtanz im ſtrengen Sinnne ſeyn [26]).

Ob nun gleich die Subſtanz gewiſſermaßen etwas Einfaches, Nichtzuſammengeſetztes iſt [27]), ſo unterſcheidet man doch an den ſinnlichen Subſtanzen Materie und Form, ein Etwas, welches die Möglichkeit von dem individuellen Seyn enthält, und ein Etwas, welches dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Beides enthält den Grund zur Beantwortung der Frage: Was iſt Subſtanz, wodurch iſt dieſes dieſe beſtimmte Subſtanz? [28])

26) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 2. αλλα μην αφαιρεμενα μηκος και πλατος και βαθος κδεν ὁρωμεν ὁπολειπομενον πλην ειτι εϛι το ὁριζομενον ὑπο τϛτων. ὡϛε την ὑλην αναγκη φαινεϛθαι μονην κσιαν ἑτω σκοπϛμενοις — αδυνατον δε, και γαρ το χωριϛον και το το δε τι ὑπαρχειν δοκει μαλιϛα τη κσια. διο το ειδος και το εξ αμφοιν κσια δοξειεν αν μαλλον ειναι της ὑλης.

27) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 13. ει γαρ μητε εκ των καθολκ ὁιον τ' ειναι μηδεμιαν κσιαν, δια το τοιονδε αλλα μη το δε τι ϛημαινειν, μητ' εξ κσιων ενδεχεται εντελεχεια ειναι μηδεμιαν κσιαν ϛυνθετον, ασυνθετον αν ειη κσια πασα· ὡϛε κδε λογος αν ειη κδεμιας κσιας.

28) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII c. 17. δηλον δη ὁτι την ὑλην ζητει δια τι ϛιν. ὁιον οικια ταδι, δια τι, ὁτι ταδι ὑπαρχει, ὁ ην οικια ειναι, και ανθρωπος ὁδι, η το ϛωμα τϛτο τοδι εχον. ὡϛε το αιτιον ζητειται της ὑλης. τϛτο δ' ϛι το ειδος, ὁ ὡ τι ϛι· τϛτο δ' ἡ κσια. VIII. c. 1. αι δε αιϛθηται κσιαι πασαι ὑλην εγκϛιν. ϛι δ' κσια τα ὑποκειμενα, αλλως μεν ἡ ὑλη, αλλως δε ὁ λογος, ὑλην δε λεγω,

ἡ

Ungeachtet Ariſtoteles, wie man aus allem ſiehet, wohl ahndete, was eigentlich Subſtanz ſey, daß es ein Verhältniß der Objecte zu dem Denken ausdrücke, welches ſich aus keinem Begriffe herauswicklen läßt, ſo verliert er ſich doch über den logiſchen Erörterungen des Begriffs in ein Labyrinth von Sätzen und Gegenſätzen. Nach dem Grundſatze ſeiner Philoſophie, daß nichts in dem Verſtande iſt, was nicht durch die Sinne in denſelben gekommen iſt, muß er die Subſtanz auch als etwas den Objecten außer dem Denken anhaftendes betrachten. Allein die Erklärungen, die er davon giebt, das letzte Subject der Eigenſchaften, Subſiſtenz, halten eine weitere Analyſe nicht aus, und er ſchwankt daher zwiſchen Form und Materie, ohne einen feſten Punct zu finden. Die Materie, nur etwas Mögliches, Beſtimmbares, kann ohne Form, das Beſtimmende nicht als etwas Wirkliches gedacht werden, und die Form ſetzt wieder etwas Subſtantielles voraus, an welchem ſie in der Wirklichkeit nur vorkommen kann. Eben ſo wenig findet man etwas Beſtimmtes über die Frage: ob das letzte Subject etwas Einfaches oder Zuſammengeſetztes iſt.

Er hat bei dieſen Unterſuchungen vorzüglich die Abſicht, den Platoniſchen Idealismus zu beſtreiten. Wenn man dieſen Streit bis auf die letzten Gründe verfolgt, ſo findet man, daß beide Philoſophen in ihren Behauptungen nicht ſo ſehr von einander abweichen, als es bei dem erſten Anblick des Ariſtoteliſchen Räſonnements ſcheinen möchte. Wenn man nicht mit Ariſtoteles von der unerweislichen Vorſtellungsart ausgehet, daß Plato unter den Ideen Subſtanzen verſtanden habe, ſo wird man finden, daß dieſer

ἡ μη το δε τι κατα ενεργειαν, δυναμει εϛι το δε τι. αλλως δε ὁ λογος και ἡ υλη, ὁ το δε τι ον τῳ λογῳ χωριϛον ϛι. τριτον δε το εκ τουτων, ὁ γενεσις μονον και φθορα ϛι και χωριϛον απλως.

dieſer gleich dem Ariſtoteles in der wirklichen Welt nur den Körpern Subſiſtenz anerkannte. Der einzige Punct, worin beide ſich trennen, beſteht darin, daß Plato die erkennbaren Subſtanzen nicht, wie Ariſtoteles, für Dinge an ſich, ſondern nur für Erſcheinungen hält, deren Urbild in den Ideen des göttlichen Verſtandes anzutreffen iſt. Die Poeſie des Ariſtoteles ſetzt dieſen Punkt nie deutlich ins Licht, und daher trifft ſie, wenn er noch ſo gute Bemerkungen macht, doch ſelten zur Sache, und zuweilen vergißt er ſich, daß er wirklich platoniſirt [29]).

Indeſſen war es immer gut, daß Ariſtoteles durch Beſtreitung jener, obgleich falſch verſtandenen, Ideenlehre theils der ſchwärmeriſchen Spekulation in dem Ueberſinnlichen, theils dem Mißbrauche bloßer Abſtractionen vorzubeugen ſuchte. Freilich hat er durch ſeine Lehre von der Materie und Form in der Folge eben ſo unfruchtbare Spielereien mit leeren Abſtractionen veranlaßt, als nur immer die Ideenlehre vermochte.

Da Ariſtoteles die Materie einmal durch Abſtraction zu einem bloßen Gedanken-Dinge gemacht hatte, indem er ſie von allen Qualitäten entkleidet, und nicht als etwas den Raum Erfüllendes betrachten kann, ſo war über die Materie nichts weiter zu ſagen, als daß ſie das Mögliche, Beſtimmbare ſey, welches ohne Anfang, ewig iſt [29) b]).

29) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 7. ὡςε συμβαινει τροπον τινα ὑγιειαν εξ ὑγιειας γινεσθαι και την οικιαν εκ οικιας, της ανευ ὑλης, την εχεσαν ὑλην. ἡ γαρ ιατρικη εςι και οικοδομικη το ειδος της ὑγιειας και της οικιας. c. 15. τα δε λοιπα ουκ εςιν ουτως, ὡςε Φθειρεσθαι, ουδε γαρ γενεσις. ου γαρ γινεται το οικιᾳ ειναι, αλλα το τηδε τη οικιᾳ, αλλα θ ανευ γενεσεως και Φθορας εισι και ουκ εισι. δεδεικται γαρ, ὁτι ουδεις ταυτα γεννᾳ ουδε ποιει.

29) b) Als das Mögliche, Unbeſtimmte, welches etwas Beſtimm-

Er gehet daher über dieſen Begriff, als bekannt, hinweg, und beſchäftigt ſich mit den Unterſuchungen über die Möglichkeit, worin zuletzt der Begriff der Materie aufgelöſt wurde, und über die Form, Wirklichkeit, Kraft, als das Beſtimmende und Unbekanntere [30]).

Die Form (*ειδος*, *μορφη*), welche durch Worte ausgedrückt, die Definition eines Dinges iſt, iſt der letzte Grund des Seyns, was das Mögliche zum Wirklichen macht (*ενεργεια*), es iſt alſo mit einem Worte das Verhältniß und die Art der Zuſammenſetzung der Beſtandtheile, die Natur, der innere Grund des Wirkens und Leidens [31]). Daraus folgt, daß die Form nach Verſchiedenheit des Subjects und der Materie verſchieden iſt [32]).

Die

Beſtimmtes werden kann, iſt die Materie an ſich veränderlich. Doch, ſagt er, kann es auch eine Materie geben, die, ohne veränderlich zu ſeyn, bloß im Raume beweglich iſt. Metaphyſ. VIII. c. 4 *ισως γαρ ενια ουκ εχει ὑλην η ε τοιαυτην αλλα μονον κατα τοπον κινητην.* Die Ewigkeit der Materie behauptet er Metaphyſicor. VII. c. 6. Phyſicor. I. c. 9.

30) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 3. *την μεν τοινυν εξ αμφοιν εσιαν, λεγω δε την εκ της ὑλης και της μορφης, αφετεον· ὑσερα γαρ και δηλη. Φανερα δε πως και ἡ ὑλη. περι δε της τριτης σκεπτεον· αὑτη γαρ απορωτατη.*

31) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 1. *ὁ λογος και ἡ μορφη, ἡ το δε τι ον, τῳ λογῳ χωριζον εστι.* c. 2. *ἡ εσια αιτια τε ειναι ἑκαστον.* VII. c. 4, 17.

32) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 2. *Φανερον δη εκ τουτων, ὁτι ἡ ενεργεια αλλη αλλης ὑλης και λογος*

Die Form entſteht nicht, ſie wird nur an einer Materie hervorgebracht. Daraus folgt aber nicht, daß ſie für ſich beſtehen müßte; ſondern ſie ſetzt nur immer ein anderes Weſen von derſelben Form voraus, welche die Form an einem andern hervorbringt, z. B. ein Menſch erzeugt einen Menſchen. Eben ſo wenig iſt aber die Form vergänglich 33).

Damit ein wirkliches Weſen, das iſt, ein exiſtirendes Weſen entſtehe, muß Form und Materie vereinigt werden. Es fragt ſich nun: worin der Grund von dieſer Vereinigung beſtehe; denn jeder Subſtanz kommt Einheit zu. Es iſt einleuchtend, daß dieſe Frage ſich von ſelbſt beantwortet. Denn Form und Materie iſt Ein und Daſſelbe, die letzte das Beſtimmbare, das mögliche Ding, die erſte, das Beſtimmende, das wirkliche Ding 34); jene Frage iſt alſo der gleich zu ſetzen,

 worin

λογος· των μεν γαρ ἡ συνθεσις, των δε ἡ μιξις, των δε αλλο τι των ειρημενων.

33) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 3. αναγκη δε ταυτην (ουσιαν) η ἀιδιον ειναι, η φθαρτην ανευ τε φθειρεσθαι, και γεγονεναι ανευ τε γιγνεσθαι. δεδεικται δε και εν αλλοις, ὁτι το ειδος ουδεις ποιει, ουδε γενναται, αλλα ποιειται τοδε (das Individuum). γιγνεται δε το εκ τουτων. VII. c. 6, 8. 9. αει γαρ δει προϋπαρχειν την ὑλην και το ειδος, ἐτω δε κα, επι τε τι εϛι και επι τε ποιε και ποσε και των αλλων ὁμοιως κατηγοριων. ε γαρ γινεται το ποιον, αλλα το ποιον ξυλον, ουδε το ποσον, αλλα το ποσον ξυλον η ζωον· αλλ' ἰδιον της ουσιας εκ τουτων λαβειν εϛι, ὁτι αναγκη προϋπαρχειν αει ἑτεραν ουσιαν εντελεχειᾳ ουσαν, ἡ ποιει οἱον ζωον, ει γινεται ζωον. — c. 8. ουδ' αν ειεν δια γε ταυτα ουσιαι καθ' αὑτας.

34) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 6. εϛι δ' ὡσπερ ειρηται και ἡ εσχατη ὑλη και ἡ μορφη ταυτο, και το μεν δυναμει, το δε ενεργειᾳ, ἐν πως εϛι.

worin der Grund von dem, daß etwas Eins, und davon, daß etwas ein wirkliches Ding iſt. Denn es iſt ein und derſelbe Grund. Denn ſobald etwas ein wirkliches Ding iſt, iſt es auch Eins, und wenn es ein beſtimmtes Etwas, Individuum iſt (ἕν τι), ſo iſt es auch etwas Wirkliches (ον τι) 35).

Die Materie iſt entweder ſinnliche, die veränderlich, oder auch bloß im Raume beweglich iſt (κατα τοπον κινητη) oder intelligibie, die in den empfindbaren Objecten vorkommt, inſofern ſie nicht empfindbar ſind, z. B. die den mathematiſchen Eigenſchaften zum Grunde liegt 36). Eigentlich entſtehen bloß diejenigen Dinge aus Materien, bei welchen ein Entſtehen und ein Uebergang von einem Zuſtande in den andern Statt findet. Unerachtet vielleicht urſprünglich nur eine Materie iſt, ſo hat doch jedes Ding, inſofern es verſchieden iſt, wieder um eine eigne Materie 37).

Jede Subſtanz, inſofern ſie aus Materie und Form beſteht, kann definirt werden, aber von den letzten Gründen derſelben läßt ſich eben deswegen, weil ſie als Letztes nicht weiter aufgelöſt werden können, keine Definition geben. Auf dieſe Art muß die Behauptung des Antiſthenes

35) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 6. διο κε εϛιν ἑτερον τι αιτιον τε ἑν ειναι κδενι τετων, κδε τε ον τι ειναι· ευθυς γαρ ἑκαϛον εϛιν ον τι και ἑν τι.

36) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII, c. 10. VIII, c. 4.

37) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 4. κδε παντος ὑλη εϛιν αλλ' ὁσων γενεσις εϛι και μεταβολη εις αλληλα. ὁσα δ' ανευ τε μεταβαλλειν εϛιν η μη, κε εϛιν τετων ὑλη — ὁτι ει και κε τε αυτε παντα πρωτε, η των αυτων ὡς πρωτων και ἡ αυτη ὑλη τοις γιγνομενοις, ὁμως εϛι τις οικια ἑκαϛε.

tisthenes berichtigt werden, wenn er sagte: kein Ding könne nach dem, was es ist, definirt werden, und jede davon versuchte Definition sey nichts als leere Tautologie; nur die Beschaffenheiten derselben könnten angegeben werden [38]). Jede Definition einer Substanz verhält sich aber wie eine Zahl. So wie durch den geringsten Zusatz oder die kleinste Wegnahme nicht mehr dieselbe Zahl bleibt, so wird auch die Definition nicht mehr zutreffen, wenn man auch noch so wenig zusetzt oder wegnimmt. Das Mannichfaltige in der Definition stehet im nothwendigen Zusammenhange, und es wird durch die wirkliche Natur des Dinges zur Einheit verbunden. Die Form, das Wesen eines Dinges läßt kein Mehr noch Weniger zu, sondern nur die Materie [39]). Die Möglichkeit einer Realdefinition, welche Aristoteles unter ὁρισμος versteht, leuchtet daraus noch nicht ein, vielmehr erkennt man daraus die Unmöglichkeit, ein Ding, vorausgesetzt, daß es nicht im Verhältniß zu uns, wie es erscheint, sondern wie es an sich ist, betrachtet wird, zu definiren. Denn wer kann alles das Individuelle, welches zu seinem Wesen

38) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. (Man sehe 2 Band, S. 96.

39) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. και ὡσπερ ουδ' απ' αριθμου αφαιρεθεντος τινος η προστεθεντος, εξ ὡν ὁ αριθμος εςιν, ουκ ετι ὁ αυτος αριθμος εςιν, αλλ' ἑτερος, καν τουλαχιςον αφαιρεθη η προστεθη, ὁυτως ουδε ὁ ὁρισμος ουδε το τι ην ειναι ουκ ετι εςαι, αφαιρεθεντος τινος, η προςτεθεντος. — και τον αριθμον δει ειναι τι ᾧ εἰς — και ἡ ουσια ἑν ὁυτως, αλλ' ουχ ὡς λεγουσι τινες, οἱον μονας τις ουσα η ςιγμη, αλλ' εντελεχεια και φυσις τις ἑκαςη. και ὡσπερ ουδε ὁ αριθμος εχει το μαλλον και το ἡττον, ουδ' ἡ κατα το ειδος ουσια, αλλ' ειπερ, ἡ μετα ὑλης.

Weſen gehört — und bei einem Individuum iſt alles weſentlich — erkennen und zuſammenfaſſen? Daher hatte Plato Recht, wenn er behauptete, nur das Allgemeine laſſe ſich definiren, ob er gleich hauptſächlich auf die Veränderlichkeit der Erfahrungsgegenſtände Rückſicht nahm 40).

Vermögen und Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit unterſcheidet Ariſtoteles nicht genugſam, weil beide Correlata durch einerlei Wort (δυναμις, ενεργεια) ausgedrückt werden. Auch ſtehet Möglichkeit und Kraft nach ſeinen Begriffen in einem Realzuſammenhange mit Vermögen und Kraft. Vermögen iſt das Princip der Veränderung in einem andern, inſofern es ein anderes iſt, entweder Veränderung in einem andern hervorzubringen (το ποιειν) oder Veränderung von einem andern zu erleiden (το πασχειν) 41).

Die Vermögen ſind entweder in lebloſen oder in beſeelten Objecten, und vorzüglich in der Vernunft gegründet, z. B. Künſte, Wiſſenſchaften (δυναμεις αλογαι, μετα λογου.) Jene enthalten den Grund der Möglichkeit nur immer von einem, dieſe auch von dem Entgegengeſetzten, weil jeder Begriff, jede Erkenntniß mittelbarer Weiſe ſich auf das Entgegengeſetzte des Objects beziehet 42).

Was Kraft im Gegenſatz von Vermögen iſt, getraut ſich Ariſtoteles durch keinen beſtimmten Begriff zu erklären, ſondern begnügt ſich bloß, den Gegenſatz

40) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 6.

41) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 1. δυναμις αρχη μεταβολης εν αλλω αλλου ἡ αλλο — διο ἡ συμπεφυκεν, ουδεν πασχει αυτο ὑφ' ἑαυτου.

42) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 2. και αἱ μεν μετα λογου πασαι των εναντιων αἱ αυται, αἱ δ' αλογοι μια ἑνος.

ſatz analogiſch zu verſinnlichen. Es iſt Aeußerung des Vermögens, welche ſich zum Vermögen verhält, wie das Wachende zum Schlafenden, ein Sehender zu dem, der die Augen verſchloſſen hat, das Gewirkte zu dem noch nicht Gewirkten. Ενεργεια iſt der Act des Vermögens, der vollendet iſt, das Ziel erreicht hat; iſt das Ziel noch nicht erreicht, ſo heißen die Thätigkeiten, welche dazwiſchen vorgehen, κινησεις 43).

Die Fähigkeit zu wirken und das Wirken ſelbſt ſind von einander verſchieden. Einige Megariker behaupteten, kein Ding habe ein Vermögen zu wirken, außer nur dann, wenn es wirke, und wenn es nicht wirke, habe es auch kein Vermögen. Dieſe Behauptung widerlegt Ariſtoteles durch Ungereimtheiten, welche daraus folgen, z. B. ein Baumeiſter müßte dann, wenn er aufhört zu bauen, nicht mehr die Baukunſt beſitzen, und wenn er wieder anfängt zu bauen, ſie wieder erlangen 44). Allein wahrſcheinlich verſtanden die Megariker unter

43) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 6. δηλον δ' επι των καθ' εκαςα τη επαγωγη ὁ βουλομεθα λεγειν, και ε δειν παντος ὁρον ζητειν, αλλα το αναλογον συνοραν. ὁτι ὡς το οικοδομουν προς το οικοδομικον, και το εγρηγορος προς το καθευδον, και το ὁρων προς το μυον μεν, ὁψιν δε εχον, και το αποκεκριμενον εκ της ὑλης προς την ὑλην, και το απειργασμενον προς το ανεργαςον. — Πασα γαρ κινησις ατελης, ισχνασια, μαθησις, βαδισις, οικοδομησις. αὑται δε κινησεις και ατελεις γε. ε γαρ ἁμα βαδιζει και βεβαδικεν, ουδ' οικοδομει και ωκοδομηκεν, ουδε γιγνεται και γεγονεν, η κινειται και κεκινηκε· αλλ' ἑτερον και κινει και κινειται· ἑωρακε δε και ὁρᾳ ἁμα το αυτο και νοει και νενοηκε. την μεν ουν τοιαυτην ενεργειαν λεγω, εκεινην δε κινησιν.

44) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 3.

unter dem Vermögen auch zugleich die äußern Bedingungen, unter welchen ſich ein Vermögen äußern kann. und wenn dieſe vorhanden ſind, ſo. folgerten ſie, müſſe ſich auch das Vermögen wirkſam äußern.

Möglich iſt dasjenige, welches, wenn ein Vermögen ſich wirkſam äußert, nicht unmöglich iſt. Es iſt daher falſch, wenn einige ſagen: das ſey möglich, werde aber nie wirklich werden. Denn man muß das Falſche (logiſche Unmöglichkeit) von dem real unmöglichen unterſcheiden. — Es iſt auffallend, wie ein ſolcher tautologiſcher Begriff einem ſo ſcharfen Denker entfallen, und wie es möglich war, daß ihm der Widerſpruch in der letzten Behauptung entgehn konnte, zumal da er ſonſt ausdrücklich behauptet: das Mögliche könne ſeyn und auch nicht ſeyn [45].

Das Wirkende und Wirkliche gehet vor dem Möglichen voraus. Denn aus dem Möglichen wird das Wirkliche durch eine wirkende Urſache. Man kommt alſo durch eine Reihe von wirkenden zuletzt auf etwas abſolut wirkendes. Nicht nur der Zeit nach, ſondern auch dem Weſen nach gehet das Wirkliche dem Möglichen voraus. Denn alles Wirkende hat ein Object, welches durch daſſelbe wirklich wird, die Wirkung (εργον). Dieſe iſt nun entweder die Thätigkeit, der Gebrauch der Kraft ſelbſt, oder etwas außer derſelben, (z. B. das Denken, — das Bauen). In dem letzten Falle iſt das Wirklichgemachte in dem Objecte, in dem erſten in dem wirkenden Subjecte. Daraus erhellet, daß die Form und das Weſen das Wirkende iſt, und vor dem Vermögen hergehet [46]. Wahrſcheinlich wollte Ariſtoteles, der ſich hier

45) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. IX. c. 8. το δυνατον δε παν ενδεχεται μη ενεργειν. το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι.

46) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 8. αει γαρ

εκ

hier ziemlich undeutlich ausgedrückt hat, ſo viel ſagen, als: das Vermögen ſetzt ein wirkliches Subject voraus, in welchem es nur vorhanden ſeyn kann.

Das Ewige gehet vor dem Veränderlichen und Vergänglichen voraus. Denn bei dem Ewigen findet keine Möglichkeit, nur Wirklichkeit Statt, und nur das Mögliche kann vergänglich ſeyn. Denn was möglich iſt, kann wirken und nicht wirken, ſeyn und nicht ſeyn. Bei dem nun das Nichtſeyn möglich iſt, bei dem kann es auch eintreffen, daß es nicht wirklich, d. i., daß es vergänglich iſt 47).

Theo-

εκ τε δυναμει οντος, γινεται το ενεργειᾳ ον ὑπο ενεργειᾳ οντος — ὁσων μεν ουν ἑτερον τι εϛιν παρα την χρησιν το γιγνομενον, τουτων μεν ἡ ενεργεια εν τῳ ποιουμενῳ ἐϛιν, οἱον ἡ τε οικοδομησις εν τῳ οικοδομουμενῳ και ἡ ὑφανσις εν τῳ ὑφαινομενῳ — και ὁλως κινησις εν τῳ κινουμενῳ, ὁσων δε μη ἐϛιν αλλο τι εργον παρα την ενεργειαν, εν αυτοις ὑπαρχει ἡ ενεργεια, οἱον ἡ ὁρασις εν τῳ ὁρωντι — ὡϛε φανερον, ὁτι ἡ ουσια και το ειδος ενεργειᾳ τις ἐϛι. κατα δη τουτον τον λογον φανερον, ὁτι προτερον τῃ ουσιᾳ ενεργειᾳ δυναμεως.

47) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c 8. τα μεν γαρ αϊδια προτερα τῃ ουσιᾳ των φθαρτων. ἐϛι δ' ουδεν δυναμει αϊδιον. λογος δε ὁδε. — το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι. το αυτο αρα δυνατον και ειναι και μη ειναι. το δε δυνατον μη ειναι, ενδεχεται μη ειναι· το δε ενδεχομενον μη ειναι, φθαρτον.

Theologie.

Es giebt drei Arten von Subſtanzen, veränderlich vergängliche, veränderlich unvergängliche und eine unveränderliche ewige Subſtanz. Denn Subſtanzen ſind die erſten Bedingungen alles Seyns; ſind dieſe alle vergänglich, ſo iſt überhaupt alles veränderlich. Allein die Ewigkeit der Bewegung und der Zeit (ſ. oben) ſetzt nothwendig voraus, daß es ewige Subſtanzen geben muß 48).

Die ewigen Subſtanzen müſſen ohne Materie und abſolute Kräfte ſeyn. Denn wenn ein Weſen Vermögen hat, ſo iſt es möglich, daß es nicht wirket. Dann würde die Bewegung unterbrochen; es erfolgte ein Stillſtand. Es muß alſo Subſtanzen geben, deren Weſen in abſoluter Kraft, in ununterbrochenem Wirken beſteht, folglich können ſie nicht materiell ſeyn. Denn was aus Materie beſteht, hat auch bloßes Vermögen 49).

Unter dieſen ewigen Subſtanzen muß ein Weſen ſeyn, welches immer auf eine und dieſelbe Weiſe wirket, und Weſen, welche bald auf dieſe bald auf eine andere Weiſe wirken, damit theils immer Veränderung, Leben und Thätigkeit in der Welt vorhanden

48) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. αναγκη ειναι αϊδιον τινα ουσιαν, ακινητον. αι τε γαρ ουσιαι πρωται τιν οντων, και ει πασαι φθαρται, παντα φθαρτα. —

49) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. δει αρα ειναι αρχην τοιαυτην, ης ἡ ουσια ενεργεια· ετι τοινυν ταυτας δει ουσιας ειναι ανευ ὑλης· αϊδιους γαρ δει, ειπερ και αλλο τι αϊδιον· ενεργειᾳ αρα.

handen ſey, theils aber auch zugleich die Veränderungen immer denſelben Kreis beſchreiben [50]).

Nachdem Ariſtoteles auf eben die Art, wie in ſeiner Phyſik, die Exiſtenz des erſten Weſens, welches der letzte Grund aller Bewegung iſt, bewieſen hat, ſucht er das Weſen deſſelben näher zu beſtimmen. Das erſte Weſen, Gott, iſt die vollkommenſte Intelligenz, der letzte Grund und Endzweck alles deſſen, was iſt. Die Art, wie dieſes bewieſen wird, iſt die nachher vorzüglich durch Wolf mehr ausgebildete metaphyſiſche, aus Begriffen, welche nur logiſche Einſicht, keine reale Erkenntniß gewähren.

Das erſte Weſen iſt das Vollkommenſte. Denn das Erſte iſt in ſeiner Art immer das Beſte und Vollkommenſte [51]). Daher hat er keine Bedürfniſſe; er bedarf keines Handelns, um einen Zweck zu erreichen; denn jeder Zweck iſt in ihm ſchon realiſirt. Er iſt alſo ſelbſtſtändig [52]).

Das erſte Weſen iſt Intelligenz (νους) Man findet keinen förmlichen Beweis dafür ausgeführt; aber er ſcheint ſich theils auf die gemeine Vorſtellungsart, nach

50) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6. συκουν βελτιον το πρωτον. και γαρ αιτιον ην εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ἑτερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι.

51) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. αλλα μην και το καλον και το δι' αὐτο αἱρετον, εν τῃ αυτῃ συζοιχειᾳ, και εζιν αριζον αει ἡ αναλογον το πρωτον.

52) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 7. de Coelo II, c. 12. τῳ ὡς αριζα εχοντι ουδεν δει πραξεως· εζι γαρ αυτῳ το ἀ ἑνεκα. Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.

nach welcher der Gottheit ein Leben, alſo auch ein Denken beigelegt wird, theils darauf zu ſtützen, daß die Vernunft unter allem, was wir kennen, das Vollkommenſte und Erhabenſte iſt. Welche Art der Thätigkeit könnte man Gott ſonſt beilegen? Denn da Gott doch ein lebendes Weſen iſt, ihm aber weder ein Handeln zu einem Zwecke, noch ein Wirken zur Hervorbringung eines Werkes beigelegt werden kann, ſo bleibt nichts übrig, als ein Denken und Betrachten, oder theoretiſche Vernunft 53).

Allein hier entſtehen Schwierigkeiten, wie man ſich die vollkommenſte Intelligenz und das vollkommenſte Denken vorzuſtellen habe. Wenn das Denken von etwas andern abhängt, ſo hätte Gott nur ein Denkvermögen, er wäre nicht die vollkommenſte Intelligenz, und das beſtändige Denken würde ihm mühevoll ſeyn. Denn was iſt das Object des göttlichen Denkens? Die Gottheit ſelbſt oder ein anderes Object? und in dem letzten Falle entweder immer daſſelbe, oder immer ein anderes? Er denkt das Göttlichſte und Würdigſte ohne alle Veränderung. Nicht alſo von dem Denken verſchiedene Gegenſtände, — denn ſonſt wäre das Object würdiger als das Denken und die Vernunft, und das Denken findet auch

53) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 9 δοκει μεν γαρ ειναι (ὁ νους) των Φαινομενων θειοτατων. de Coelo II, c. 3. θεα δε ενεργεια, αθανασια· τουτο δε εϛι ζωη αϊδιος. Metaphyſic. XII, c. 7. και ζωη δε γε (τω θεω) ὑπαρχει· ἡ γαρ νε ενεργεια ζωη. Ethic. ad Nicom. X, c. 8 αλλα μεν ζην τε παντες ὑπειληΦαμεν αυτους (θεους) και ενεργειν αρα· ε γαρ δη καθευδειν, ὡσπερ τον Ενδυμιωνα· τω δη ζωντι τε πραττειν αΦῃρημενω, ϛι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡϛε ἡ τε θεα ενεργεια μακαριοτητι διαΦερουσα, θεωρητικη αν ειη. Phyſicor. VIII, c. 5.

auch bei dem verächtlichſten Gegenſtande Statt, — ſondern das göttliche Denken ſelbſt; daß alſo ſein Denken ein Denken des Denkens iſt. Endlich iſt das Object des göttlichen Denkens auch nichts Zuſammengeſetztes. Denn dieſes könnte ſich in ſeinen Theilen verändern, es läßt ſich auch nur nach und nach als ein Ganzes umfaſſen, und es iſt nicht möglich, es immer richtig zu treffen. Außerdem iſt auch das Immaterielle ohne Theile, und bei dieſem iſt das Denken und das Object identiſch. Von dieſer Art iſt das göttliche Denken, welches über die Schranken des menſchlichen erhaben iſt. Mit andern Worten alſo, die Gottheit iſt ſich ſelbſt der einzige Gegenſtand ihres Denkens 54).

54) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 9. ει γαρ εστι (man muß wohl leſen ει γαρ ουκ εστι) τουτο, ὁ εστιν, αυτη ἡ ουσια, νοησις, αλλα δυναμις, ουκ αν ἡ αριστη ουσια ειη — ετι δε, ειτε νους ἡ ουσια αυτη, ειτε νοησις εστι, τι νοει; ἡ γαρ αυτος αυτου (ἀυτου) ἡ ἑτερου τι. — επειτα δηλον, ὁτι αλλοτι αν ειη το τιμιωτερον ἡ νους, το νοουμενον. — αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι, το κρατιστον (man muß, wie ich glaube, leſen: αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον) και εστιν ἡ νοησις νοησεως νοησις. XII, c. 7. de Coelo II, c. 1. Gegen dieſen Satz findet man Einwürfe in Magn. Moral. II, c. 15. die wahrſcheinlich von einem neuern Denker herrühren. τι ουν θεασεται; ει μεν γαρ αλλο τι θεασεται, βελτιον θεασεται τι αὐτη. Αλλα τουτ' ατοπον, το, τη θεα αλλο τι ειναι βελτιον. αυτος ἑαυτον αρα θεασεται. Αλλ' ατοπον. Και γαρ ὁ ανθρωπος, ὁς αν αυτος ἑαυτον κατασκοπηται, ὡς αναιδητην επιτιμωμεν. ατοπον ουν εστιν, ει ὁ θεος, φησιν, εστι αυτος ἑαυτον θεωμενος. τι μεν ουν ὁ θεος θεασεται, αφειῶω.

Gott iſt ohne Körper, nicht ausgedehnt, denn ausgedehnte Größen haben nur diejenigen Dinge, welche ſich bewegen. Da nun Gott von aller Bewegung frei iſt, ſo kann ihm auch nicht Ausdehnung zukommen [55]). Da ferner Gott eine unendliche Kraft hat, jeder Körper aber endlich, begrenzt iſt, ſo wäre es ungereimt, in ein endliches Weſen eine unendliche Kraft zu ſetzen [56]).

Die Gottheit iſt ohne alle Veränderung, keinem Wechſel oder Zerſtörung unterworfen, und überhaupt von allen ſinnlichen Weſen getrennt [57]).

Sie iſt das nothwendige Weſen, und als ſolches auch das vollkommenſte [58]).

Gott iſt das ſeligſte Weſen. Denn er iſt die vollkommenſte Intelligenz, und die reinſte und unerſchöpflichſte Quelle aller Seligkeit iſt das Denken. Die andere Quelle, woraus menſchliche Glückſeligkeit entſpringt, moraliſche

55) Ariſtotel. de Coelo II, c. 6. I, c. 1. Phyſicor. VI, c. 10. VIII, c. 10. Metaphyſic. XII, c. 7.

56) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 7. δεδεικται δε, ὁτι μεγεθος ουδεν ενδεχεται εχειν τχυτην την ουσιαν, αλλα αμερης και αδιαιρετος εϛι. κινει γαρ τον απειρον χρονον. ουδεν δ' εχει δυναμιν απειρον πεπερασμενον. Phyſicor. III, c. 5. de Coelo I, c. 5.

57) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. ὁτι μεν ουν εϛιν ουσια τις αιδιος και ακινητος και κεχωρισμενη των αιϑητων, Φανερον εκ των ειρημενων, — αλλα μην και ὁτι απαϑες και αναλλοιωτον.

58) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. εξ αναγκης αρα εϛιν ον, και ἡ αναγκη, καλως, και ἑτως αρχη.

raliſche Thätigkeit, paßt auf Gott nicht, da er kein eingeſchränktes, ſinnliches Weſen iſt und alle moraliſche Handlungen, z. B. Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, laſſen ſich daher ohne Ungereimtheit von Gott nicht denken. Seine Seligkeit beſtehet alſo einzig und allein in ſeinem unwandelbaren, harmoniſchen Denken 59).

Was das Verhältniß der Gottheit zur Welt betrifft, ſo iſt Gott die erſte abſolute Urſache aller Bewegung in der Welt, daher auch aller Thätigkeit und alles Lebens 60). So ſcheint es, als wenn die Gott-

59) Ariſtotel Metaphyſicor. XII. c. 7. Ethicor. ad Nicomach X, c. 8. τους θεους γαρ μαλιστα ὑπειληφαμεν μακαριους και ευδαιμονας ειναι. πραξεις δε ποιας απονειμαι χρεων αυτοις; ποτερα τας δικαιας; η γελοιοι φανουνται συναλλαττοντες και παρακαταθηκας αποδιδοντες και ὁσα αλλα τοιαυτα u. ſ. w. διεξιουσι δε παντα. φαινοιτ' αν τα περι τας πραξεις μικρα και αναξια θεων — τῳ δη ζωντι τε πραττειν αφηρημενῳ, ετι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡστε ἡ τε θεε ενεργεια μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη. VII, c. 1. ὡσπερ ουδε θηριε εστι κακια ουδ' αρετη, ἀτως ουδε θεε. αλλ' ἡ μεν τιμιωτερου αρετης. Magna Moral. II. c. 5. Polit. VII, c. 1. ὁτι μεν ουν ἑκαστῳ της ευδαιμονιας επιβαλλει τοσουτον. ὁσον περ αρετης και φρονησεως και τε πραττειν κατα ταυτας, εγω συνωμολογουμενον ἡμιν, μαρτυρι τῳ θεῳ χρωμενοις· ὁς ευδαιμων μεν εστι και μακαριος, δι ουδεν δε των εξωτερικων αγαθων, αλλα δι' αὑτον αυτος.

60) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. εκ τοιαυτης αρα αρχης ηρτηται ὁ ουρανος και ἡ Φυσις. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον· και γαρ αιτιον ην εκεινο

heit nur da wäre, um das groſse Räderwerk des Univerſums in Bewegung zu ſetzen, und es läſst ſich nicht einmal die Frage mit Beſtimmtheit entſcheiden, ob nur gleichſam der erſte Stoſs von Gott herkommt, oder ob die ewige Bewegung eine fortgeſetzte Thätigkeit der Gottheit ſey. Indeſſen läſst ſich aus einer Stelle folgern, daſs die Gottheit zugleich auch die Urſache von der Ordnung und Harmonie in der Welt iſt, wo er ſagt: die ganze Welt ſey durch ihn geordnet, und er erhalte die Ordnung, wie ein Feldherr in dem Heere [61]). In dieſem Sinne verbindet er oft Gott und die Natur, als die nach Zwecken handelnden Weſen. Gott und die Natur thun nichts ohne Zweck

εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ετερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι. Phyſicor. VIII, c. 6. de Generat. et corrupt. II. c. 10. συνεπληρωσε το ολον ο θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν. de Coelo II, c. 3.

61) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 10. επισκεπτεον δε και, ποτερως εχει η τε ολε Φυσις το αγαθον και το αριζον· ποτερον κεχωρισμενον τι και αυτο καθ' αυτο, η την ταξιν, η αμφοτερως ωσπερ ζρατευμα. και γαρ εν τη ταξει το ευ, και ο ζρατηγος, και μαλλον ουτος· ου γαρ ουτος δια την ταξιν, αλλ' εκεινη δια τουτον εζι. παντα δε συντετακται πως, αλλ' ουχ ομοιως, και πλωτα και πτηνα και Φυτα. και ουχ ουτως εχει, ωζε μη ειναι θατερω προς θατερον μηδεν, αλλ' εζι τι. προς μεν γαρ εν απαντα συντετακται. αλλ' ωσπερ εν οικια τοις ελευθεροις ηκιζα εξεζιν ο, τι ετυχε ποιειν, αλλα τα παντα η τα πλειζα τετακται, τοις δε ανδραποδοις και τοις θηριοις μικρον το εις το κοινον, το δε πολυ ο, τι ετυχε.

Zweck [62]). Es iſt alſo nach dieſem wenigſtens wahrſcheinlich, daß Gott, nach Ariſtoteles Vorſtellungsart, der Urheber der Natur ſey. Denn entſcheidend hat ſich Ariſtoteles darüber an keinem Orte erklärt, wenn es nicht in einer verloren gegangenen etwa geſchehen iſt.

Die Frage: ob Gott die wirkende Urſache der Natur ſey, oder ob er nur der Endzweck, das letzte Ziel der Vollkommenheit ſey, dem zu nähern ſich alles beſtrebe, oder, mit andern Worten, ob er der Urſprung oder das Ziel aller Bewegung ſey, iſt nicht ganz beſtimmt zu entſcheiden, da er bald die eine, bald die andere Vorſtellungsart zu begünſtigen ſcheinet [63]). Vielleicht dürfte es daher der Wahrheit um deſto eher am nächſten kommen, wenn man ihm beide Vorſtellungsarten beileget, da er in dem Begriff der Natur beide Arten der Cauſalitäten wirkende Urſache von etwas zu ſeyn, und immer nach dem Beſten zu ſtreben, vereiniget, und alſo wohl auch das Urweſen als Princip von beiden betrachten muß. Oder vertauſchte er die eine mit der anderen? Die Art und Weiſe, wie Gott die erſte Bewegung hervorbringt, mußte nothwendig anders gedacht werden, je nachdem er der einen oder der andern Hypotheſe beitrat. Und auch hier finden wir zwei Stellen, welche

62) Ariſtotel. de Coelo II, c. 4. ὁ θεος και ἡ φυσις ουδεν ματην ποιουσι. de partib. animal. I, c. 1. επειδη ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. So wie er hier Gott und die Natur, ſo verbindet er zuweilen νου und φυσις als identiſch Phyſicor. II, c. 5. αναγκη προτερον νουν αιτιον και φυσιν ειναι και αλλων πολλων και του δε του παντος.

63) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6, 7, 9. de Coelo I, c. 1. de Generat. et Corrupt. II, 10. Meteorolog. I, c. 1.

che darüber Winke von entgegengeſetzter Art enthalten. Die eine erklärt ſich für eine reale Einwirkung Gottes auf die Welt. Er ſagt nehmlich, wenn etwas durch Ein Anderes bewegt werde, ſo müſſe eine Berührung Statt finden; dieſes könne aber auf eine doppelte Art geſchehen, inſofern entweder das Bewegende oder das Bewegte einander wechſelsweiſe berühren, oder nur das Bewegende das Bewegte berühre, ohne von dieſem wieder berührt zu werden. Auf die letzte Art bewege die abſolute Urſache der Bewegung [64]). Die andere nimmt eine ideale Einwirkung zu Hülfe, inſofern Gott als Endurſache des ganzen Univerſums iſt, und nicht ſeine unendliche Kraft, ſondern ſeine höchſte Vollkommenheit der Hebel iſt, durch welchen das ganze Univerſum in Bewegung geſetzt wird [65]). Es läßt ſich leichter erklären, wie Ariſtoteles auf dieſe beiden entgegengeſetzten Vorſtellungsarten kam, als wie ſie in ſeinem Syſtem zuſammenhängen und mit einander vereiniget wurden. Wenn er nehmlich von der Natur ausging, und ein letztes Princip aufſuchte, ſo kam er auf den Begriff einer abſoluten Urſache, die durch ihre Kraft der vollſtändige Grund der ewigen

64) Ariſtotel. de generat. et corrupt. I, c. 6. ὡςε ει τι κινει ακινητον ον, εκεινο μεν αν ἁπτοιτο τα κινητα, εκεινα δε ουδεν. Verglichen de Coelo II. c. 3.

65) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 7. κινει δε ὡδε. το ορεκτον και το νοητον κινει κ κινουμενον, τουτων τα πρωτα αυτα. επιθυμητον μεν γαρ το φαινομενον καλον, βουλητον δε πρωτον, το ον καλον. ορεγομεθα δε ὁτι δοκει, μαλλον, η δοκει, διοτι ορεγομεθα. αρχη γαρ ἡ νοησις. νους δε ὑπο τα νοητα κινειται. νοητον δε, ἡ ἑτερα συζοιχια καθ' αὑτην, και ταυτης ἡ ουσια πρωτη, και ταυτης ἡ ἁπλως και κατ' ενεργειαν. ſeq.

ewigen Bewegung des Himmels iſt. Ging er aber von dem Begriff der höchſten Intelligenz aus, wodurch er das Weſen der erſten Urſache näher beſtimmte, ſo konnte er derſelben nicht mehr eine phyſiſche, ſondern nur eine ideale Einwirkung beilegen. Denn die Vernunft iſt an ſich nicht den Willen beſtimmend, außer nur dadurch, daß ſie den letzten Zweck, das höchſte Gut ſich vorſtellt, nach deſſen Erreichung das Begehrungsvermögen ſtrebt [66]). Auf eben die Art iſt die Gottheit als das Ideal aller Vollkommenheit für die ganze Welt aufgeſtellt, und die Natur, in welcher ein Princip, nach Zwecken thätig zu ſeyn, vorhanden iſt, wird durch dieſes Streben nach dieſem höchſten Ziele nicht nur in Bewegung geſetzt, ſondern auch in ihrem Wirken modificiret [67]).

Uebrigens findet man über Gottes moraliſche Regierung der Welt kaum einen Wink in Ariſtoteles Schriften, aber mehr darüber, daß er die Welt in ihrer Ordnung erhalte, ob ſich gleich dieſe Vorſorge wohl hauptſächlich nur auf die oberſten Regionen erſtreckt. Denn in den untern iſt der Einfluß des Zufalls bedeutend, nicht ſo in den obern. Dieſes kommt daher, weil die Gottheit

66) Ariſtotel. de anima III, c. 10.

67) Ariſtotel. de part. animal. I, c. 1. c. 5. de generat. et corrupt. II, c. 10. επει γαρ εν απασιν αει τα βελτιονος ορεγεσθαι φαμεν την φυσιν, βελτιον δε το ειναι η μη ειναι, — τουτο δ' εν απασιν αδυνατον υπαρχειν, δια το πορρω της αρχης αφιεσθαι. τω λειπομενω τροπω συνεπληρωσε το ολον ὁ θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν — τουτο δ' ωσπερ ειρηται πολλακις αιτια ἡ κυκλω φορα, μονη γαρ συνεχης. διο και τ' αλλα ὁσα μεταβαλλει εις αλληλα, κατα τα παθη και τας δυναμεις, οιον τα απλα σωματα, μιμειται την κυκλω φοραν.

den edelſten Weſen ihren Wirkungskreis genau vorgezeichnet, daß ſie nicht im geringſten davon abweichen können, den übrigen aber größtentheils unbeſtimmt gelaſſen hat. 68)

Ungeachtet Ariſtoteles behauptet, daß der Himmel die Grenze des Univerſums, und daher der letzte Raum, auſſer demſelben weder Körper noch Bewegung, daher auch weder Raum noch Zeit anzutreffen ſey, ſo ſcheint er doch dem Urweſen einen Ort anzuweiſen, wenn er ſagt, die abſolute Urſache der Bewegung müſſe entweder in der Mitte, oder in dem äußerſten Kreiſe ſeyn, weil dieſes die Endpuncte des Univerſums ſind; man müſſe aber annehmen, daß ſie ſich in dem letzten Kreiſe, dem Himmel befinde, weil die Bewegung deſſelben die geſchwindeſte ſey, und das dem Bewegungsprincip am nächſten befindliche, ſich am ſchnellſten bewege 69). Eben daher rührt die Vorſtellung des Sextus Empiricus: Gott ſey die Grenze des Himmels, oder mit andern Worten, der

68) Ariſtotel. Politicor. VII, c. 4. ὁ δε λιαν ὑπερβαλλων αριθμος, ε δυναται μετεχειν ταξεως. θειας γαρ δη τουτο δυναμεως εργον, ἡτις και τοδε συνεχει το παν. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. Verglichen Note 61. Eine beſtimmtere Aeußerung darüber finden wir Ethicor. magnor. II, c. 8. τον παρ θεον αξιουμεν κυριον ονται των τοιουτων, τοις αξιοις απονεμειν και τ'αγαθα και τα κακα.

69) Ariſtotel. Phyſicor. VIII, c. 10. αναγκη δε η εν μεσῳ η εν κυκλῳ ειναι (το κινουν ακινητον). αὐται γαρ αἱ αρχαι. αλλα ταχιστα κινειται τα εγγυτατα τε κινουντος, τοιαυτη δ' ἡ τε ὁλε κινησις· εκει αρα το κινουν. de Coelo I, c. 9. ειωθαμεν το εσχατον και ανω καλειν ουρανον, εν ᾧ το θειον παν ἱδρυσθαι Φαμεν. c. 3.

der Raum des Univerſums 70). Zwar kann dieſes durch keine evidente Stelle aus Ariſtoteles Schriften belegt werden, und es ſtimmt auch überhaupt mit ſeinem Gedankenſyſtem nicht überein. Denn Ariſtoteles dachte ſich gewiß Gott als den Urheber der Natur und als erſte Urſache aller Bewegung, abgeſondert von der Welt und ſelbſt von dem Himmel, obgleich dieſer unter dem nächſten Einfluſſe der Gottheit ſtehet; er verneinte ferner von ihm alle Prädicate körperlicher Weſen. Gleichwohl ſind die Gründe des Sextus ſo bündig, daß ſich ihnen ſchwerlich etwas von Bedeutung entgegen ſetzen läßt. Denn ſie ſind richtige Folgerungen aus unleugbar Ariſtoteliſchen Sätzen. Wenn Ariſtoteles nehmlich behauptet, daß der Himmel die Grenze aller Dinge, daher, ohne ſelbſt im Raume zu ſeyn, der letzte oder abſolute Raum aller Dinge, und daß außer dem Himmel nichts anders vorhanden iſt (vergl. oben S. 136,

70) Sext. Empir. Hypotyp. III, §. 218. Αριστοτελης ασωματον ειπεν τον θεον ειναι και περας τε ουρανε. adverſ. Mathematic. X. §. 31. 32. 33. ὁσον δε επι τοις οὑτω λεγομενοις ὑπο των περιπατητικων κινδυνευει ὁ πρωτος Θεος τοπος ειναι παντων. Κατα γαρ Αριστοτελην ὁ πρωτος Θεος ην το περας τε ουρανε. ητοι ουν ὁ Θεος ἑτερον τι ἐστι παρα το ουρανιον περας, ἡ αυτο εκεινο ὁ Θεος ἐστι. και ει μεν ἑτερον ἐστι παρὰ το ουρανιον περας, ἐσται τι ἑτερον εκτος τε ουρανε, και το τουτε περας τοπος γενησεται ουρανε. και ταυτῃ δωσουσιν οἱ περι τον Αριστοτελη, εν τοπῳ περιεχεσθαι τον ουρανον, ὁπερ ουχ ὑπομενουσιν, ανθεξωτες ἑκατερῳ τουτων, τῳ τε ειναι τι εκτος ουρανε και τῳ τον ουρανον εν τοπῳ περιεχεσθαι. ει δε ταυτον ἐστι τῳ ουρανιῳ περατι ὁ Θεος, επει το τε ουρανε περας τοπος ἐστι παντων των εντος ουρανε, ἐσται κατα τον Αριστοτελη ὁ Θεος παντων τοπος.

136, 137[1], ſo muß man, ſagt Sextus, annehmen, entweder daß Gott außerhalb der Grenze des Himmels, oder dieſe Grenze ſelbſt iſt. Im erſten Falle würde alſo Gott den Himmel begrenzen, und der Ort des Himmels, im zweiten aber der Ort oder Raum aller Dinge ſeyn. Dieſe letzte Folgerung ſcheint dadurch noch mehr Gewicht zu bekommen, daß nach dem Ariſtoteles nicht der ganze Himmel, ſondern *dasjenige von dem Himmel, was unbeweglich iſt, und den beweglichen Körper deſſelben berührt*[71], die Grenze aller Dinge iſt. Da nun der Himmel, ſeinem Begriff zufolge, nach welchem ſein Weſen in der Beweglichkeit beſteht[72], gar nichts Unbewegliches an ſich haben kann, ſo läßt ſich unter dieſem *Unbeweglichen* ſchwerlich etwas anderes verſtehen, als das Erſte Bewegende, das ſelbſt nicht bewegt wird, das iſt *Gott*. Es iſt dieſes eine Inconſequenz, in welche Ariſtoteles wider ſeinen Willen verfallen iſt.

Wenn wir dieſes theologiſche Syſtem mit dem Platoniſchen vergleichen, ſo iſt es unverkennbar, daß Ariſtoteles denſelben Weg betrat, welchen ſein Lehrer zur wiſſenſchaftlichen Cultur dieſer Wiſſenſchaft eingeſchlagen hatte. Beide ſuchten ein und daſſelbe Problem der Vernunft aufzulöſen; nehmlich, die letzte Bedingung das Unbedingte zu allen Bedingungen zu finden; beide gingen dieſer Idee nach Anleitung der Kenntniß der Natur nach, und ſchloſſen ihr Syſtem

71) *Ariſtotel. Phyſicor. IV, c. 5.* ἐστι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα τε ουρανε το τι εσχατον και ἁπτομενον τε κινητου σωματος περας ηρεμουν.

72) *Ariſtotel. de Coelo II, c. 1, 3.*

Syſtem mit dem Begriff des Weſens aller Weſen. So ſehr ſie aber auch in dem letzten Reſultat ihrer Forſchung übereinſtimmen, ſo weichen ihre Syſteme doch in mehrern Puncten auf eine merkwürdige Weiſe von einander ab. Ungeachtet Plato ſich zu würdigen Begriffen von der Gottheit erhoben hatte, ſo verfällt er doch zuweilen, durch die Stärke ſeiner Einbildungskraft hingeriſſen, in Beſchreibungen vom Weltbau, die eine kältere Vernunft der Würde einer weltbildenden Gottheit nicht angemeſſen findet. Abſtrahirt man von dieſen Auswüchſen einer dichtenden Einbildungskraft, die ihr Urheber auch keinesweges für Reſultate der nach Wahrheit forſchenden Vernunft hielt, ſo iſt die Summe ſeiner Theologie in dieſem Satze enthalten: Gott iſt ein heiliges Weſen, welches die Urſache aller Vollkommenheit der Welt iſt, und als moraliſcher Weltregierer das Gute belohnt, das Böſe beſtraft. Da die Materie das Regelloſe iſt, welches durch die Gottheit zu einem harmoniſchen Ganzen gebildet, aber darum nicht ihr Hang zur Regelloſigkeit überwältiget iſt, weil dieſes nicht geſchehen konnte, ohne ſie zu zernichten, und da in der moraliſchen Welt alles Böſe von eben der Materie herrührt, wenn ſie in dem Kampfe mit der Vernunft obſieget, ſo hatte er zugleich nach ſeiner Anſicht, Gott wegen des Böſen, das in der Welt iſt, gerechtfertiget, ohne ſeiner Weisheit und Heiligkeit zu nahe zu treten. In dieſem Puncte liegt der Aufſchluß über die Verſchiedenheit der Anſicht des Plato und des Ariſtoteles und ihre theologiſchen Philoſopheme. Wenn auch der Letzte dem Erſten darin beiſtimmt, daß von dem vollkommenſten Weſen keine Unvollkommenheit bewirkt ſeyn kann, ſo fand er doch weder in der Welt ſo viele Unvollkommenheit, als Plato, noch den Grund derſelben in der Materie. Denn anſtatt daß Plato von dem Vernunftideal einer unendlich weiſen Intelligenz ausging, und indem er nach dieſem Maasſtabe die phyſiſche und moraliſche Welt betrachtete, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, Tugend und Laſter, Glück

und

und Unglück neben einander vereiniget fand, fing Ariſtoteles mit dem Studium der Natur an und richtete ſeine Blicke vorzüglich auf die Regelmäßigkeit, Harmonie und Ordnung in der Welt. Das phyſiſche Uebel erſchien in einer minder auffallenden Geſtalt, nur als Fehlgriffe der nach Zwecken wirkenden Natur, ſo wie das moraliſche nur als Kurzſichtigkeit und Rechnungsfehler des Verſtandes. Er dachte ſich alſo überhaupt die Welt als ein Syſtem von harmoniſch und nach Zwecken wirkenden Kräften, und er konnte daher die Materie, (die zum Weſen jedes Dinges gehört), weder als die Quelle alles Unvollkommenen, noch als einer Bildung und Formung durch die unendliche Intelligenz bedürftig ſich denken 73).

Auf dieſe Art kam er auf die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, weil Materie und Form, beide nicht entſtanden ſeyn, noch von einander (außer in Gedanken) getrennt werden, daher nur in ihrer Verbindung zuſammen beſtehen können, und die Welt alſo als Inbegriff aller Materien und Formen, ſo wie ſie iſt, von Ewigkeit geweſen iſt.

Ungeachtet aber der Ewigkeit der Welt und der Bewegung bedurfte es doch eines außer der Welt ſelbſt gegebenen Grundes zur vollſtändigen Erklärung der ewigen und geſetzmäßigen Bewegung des Univerſums, oder der Natur. Da die Welt der Inbegriff aller Materie und materiellen Weſen iſt, ſo iſt der Urgrund der Bewegung nothwendig kein materielles Weſen, und weil ſich die Vernunft im

73) Man findet in dem Ariſtoteles, und zwar in einer ſeiner frühern Schriften, nur ein einzigesmal etwas Aehnliches von Plato's Philoſophem von der Materie als Grund des Böſen in der Welt, inſofern Ariſtoteles denſelben nicht in der Materie, ſondern in der Beraubung (το κακοποιον της στερησεως) ſuchet. Phyſicor. I, c. 9.

im Gegenſatz deſſelben kein anderes als ein denkendes Weſen vorſtellen kann, eine Intelligenz, und zwar die erhabenſte und vollkommenſte, die ſich denken läßt, wie es die Idee der Vernunft von dem realſten Weſen erfodert.

Der Beweis für die Exiſtenz eines Weſens, welchem dieſe Idee entſpricht, iſt, obgleich etwas anders gefaßt, doch im Weſentlichen dem Platoniſchen ähnlich, und trägt denſelben Mangel an Beweiskraft an ſich. Er verliert ſich in eine Region, wohin keine Erfahrung reicht, und maßt ſich an, aus bloßen Begriffen ein Daſeyn zu erkennen, welches das Vermögen der Vernunft überſteigt. Am allerwenigſten kann ſie ſich das in dem Syſtem des Ariſtoteles herausnehmen, wo ſie ſchlechterdings, was das Daſeyn der Objecte, und die Begriffe von denſelben betrifft, an die Erfahrung gebunden iſt.

Was aber die Beſtimmung der Eigenſchaften dieſes Weſens betrifft, ſo zeigt es ſich bald, auf welchem ſchlüpfrigen Felde ſich die Vernunft befindet, wenn ſie eine Idee wie einen Begriff behandelt. Die Hauptelgenſchaften, unter welchen ſich Ariſtoteles dieſes Weſen denkt, ſind Denken, abſolute Thätigkeit und höchſte Seligkeit, durch die Idee der höchſten Vollkommenheit modificirt; denn die übrigen ſind nur negativ, z. B. Unveränderlichkeit, Immaterialität. Nun können aber jene nicht beſtimmt gedacht werden, ohne ſie zu beſchränken. Dieſes zeigt ſich ſchon darin, daß das göttliche Denken, im Gegenſatz des menſchlichen, nicht die äußere Welt, ſondern ſich ſelbſt zur Sphäre hat, welches auf das Denken der Form des Denkens hinausläuft. Der abſoluten Thätigkeit fehlt es an Wirkungskreiſe. Als vollkommenſtes Weſen iſt die Gottheit alles durch ſich ſelbſt; ſie hat keine Zwecke zu realiſiren. Ihre Thätigkeit iſt auf das Denken eingeſchränkt, und wie wenig dieſes zu bedeuten habe, haben wir eben geſehen. Wird ihr aber ein Wirken außer ſich beigelegt, wie der Umſchwung des Himmels, ſo wird ſie, der Idee entgegen, in den Kreis der Welt verſetzt.

ſetzt. Die Seligkeit iſt eine Folge der Thätigkeit, nach Analogie der menſchlichen Glückſeligkeit. Daß der Begriff derſelben der Idee des vollkommenſten Weſens nicht entſpricht, leuchtet von ſelbſt ein.

Es iſt überhaupt merkwürdig, daß Ariſtoteles in ſeinen Begriffen von der Gottheit ſo ſchwankend iſt. Er denkt ſich dieſelbe bald als wirkende, bald als Endurſache, bald als auſſerweltliches Weſen, das nur im beſchaulichen Leben ſeine Seligkeit findet, bald auch als außer ſich wirkendes, auf die Welt Einfluß habendes Weſen. Aber weit mehr Aufmerkſamkeit verdient der Umſtand, in welchem der Hauptunterſchied zwiſchen der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Theologie lieget, daß die Gottheit in der letzten gar keine Beziehung auf einen moraliſchen Endzweck hat. So mangelhaft in dem Platoniſchen Syſtem auch manche Vorſtellungsarten ſind, z. B. von der Weltbildung, zumal wie ſie ſeine Phantaſie ausmalt, ſo liegt doch immer eine Beziehung auf den letzten Zweck des Menſchen, auf Moralität zum Grunde, und ſelbſt der Begriff von der Gottheit, als einem heiligen Weſen, welches das Moralgeſetz gegeben und bei der Weltregierung darauf ſiehet, daß Sittlichkeit die Oberhand über das Laſter gewinne, und nach dem Verhalten der Menſchen ihren Antheil an Glückſeligkeit oder Elend beſtimmt, hat nicht bloß ein ſpeculatives, ſondern auch moraliſches Intereſſe. Daher ſtehet auch bei dieſem Philoſophen Moral und Religion in enger Verbindung. Das Gegentheil davon findet man in Ariſtoteles Philoſophie. Gott iſt hier nur eine Idee von ſpeculativen Intereſſe. Seine Eigenſchaften werden nur von der theoretiſchen Vernunft beſtimmt. Die Theologie iſt wiſſenſchaftlicher behandelt, doch nur aus dem ſpeculativen Geſichtspuncte, und außer aller Verbindung mit Moral geſetzt, und etwas der Religion ähnliches findet man in ächten Ariſtoteliſchen Schriften überall nicht 74).

Den

74) Eine einzige Stelle ausgenommen, Ethicor. ad Nico-

Der Grund dieſer Verſchiedenheit liegt, wie wir ſchon bemerkt haben, in dem eigenthümlichen Geſichtspuncte des Ariſtoteles, und in dem daraus entſpringenden empiriſchen Character ſeiner Philoſophie, daß er von der Natur, als dem Gegebenen, ausgeht, und auch auf dieſelbe Art die Moral behandelt; daß ihm Glückſeligkeit der letzte Endzweck des Menſchen iſt, und den Gebrauch der Ideen nicht allein in dem Theoretiſchen, ſondern auch in dem Praktiſchen verwirft. Dieſes wird noch mehr erhellen, wenn wir die Grundſätze ſeiner praktiſchen Philoſophie betrachten.

Fünftes Kapitel.

Praktiſche Philoſophie.

Die Ethik und Politik ſtehen, wie wir oben geſehen haben, in einem ſehr engen Zuſammenhange. Die erſte beſtimmt das höchſte Gut, die zweite lehet, welche Verfaſſung der bürgerlichen Geſellſchaft die zweckmäßigſte ſey, um in derſelben das höchſte Gut zu erreichen. In dieſer

Nicomach. X, c. 8., wo er ſagt, wenn ſich die göttliche Vorſehung auf menſchliche Dinge erſtrecke, wie es ſcheine, ſo müſſe der Menſch, der ſeine (vorzüglich theoretiſche) Vernunft ausbilde, als ein göttlich geſinnter und Gott ähnlicher ſich eines beſondern und ausgezeichneten Wohlgefallens und Schutzes der Gottheit zu erfreuen haben.

dieſer Rückſicht iſt die zweite der erſten untergeordnet. Da aber der einzelne Menſch ein Theil des Ganzen iſt, aus welchem ein Staat beſteht, und das höchſte Gut ein Gut für alle Menſchen iſt, ſo iſt die erſte der zweiten wieder untergeordnet. Ueberhaupt, wenn diejenige Wiſſenſchaft mehr Werth hat, welche Anweiſung giebt, wie ein ganzer Staat Glückſeligkeit erreiche, als diejenige, welche nur Einzelne dazu anführet, ſo iſt die Politik die oberſte und würdigſte Wiſſenſchaft [1]). Man kann ſchon daraus ſchließen, daß Ariſtoteles in dieſer Wiſſenſchaft, indem er das höchſte Gut zu beſtimmen ſucht, ſogleich auf den Menſchen und ſeine Natur Rückſicht nimmt, und daher nicht erörtert, was abſolut gut, ſondern was für den Menſchen das höchſte Gut iſt. In dieſer Rückſicht weicht er von ſeinem Lehrer ab, welcher, indem er die Idee des Guten entwickelt, das Gute in einem ſolchen allgemeinen und hohen Sinne nimmt, daß es, ſchon theoretiſch betrachtet, ein Gegenſtand des Willens für jedes vernünftige Weſen iſt [2]).

Da die praktiſche Philoſophie einen andern Zweck hat, als die theoretiſche; dieſe bloß die Erkenntniß, jene aber die Beſtimmung des Willens beabſichtiget, und da es bei dem Handeln mehr auf die Kenntniß des Beſondern als des Allgemeinen, auch überhaupt mehr auf die individuelle Stimmung und Gemüthsart des Handelnden ankommt, ſo folget daraus, daß man von den praktiſchen Wiſ-

1) Ariſtotel. Nicomachicor. I. c. 2.

2) Ariſtotel. Nicomach. I. c. 6. χρωμενης δε ταυτης (της πολιτικης) ταις λοιπαις πρακτικαις των επιστημων, ετι δε νομοθετουσης τι δει πραττειν και τινων απεχεσθαι, το ταυτης τελος περιεχοι αν τα των αλλων, ωστε τουτ' αν ειη τ' ανθρωπινον αγαθον.

Wiſſenſchaften keine ſtrenge Allgemeinheit, Gewißheit und Bündigkeit fodern darf, wozu man in den theoretiſchen berechtigt iſt 3). Die Behauptung, daß die Moral als Wiſſenſchaft keiner ſtrengen Gewißheit fähig ſey, ſondern ſich mit einem niedern Grade (der eben daher moraliſche Gewißheit genennet worden,) begnügen muß, hat Ariſtoteles mit den meiſten Moraliſten, auch der neueren Zeit (die der Wolfiſchen Schule und die kritiſchen ausgenommen) gemein, und er verfährt darin offenherziger, als diejenigen, welche, ohne ein abſolutes Prinzip zum Grunde zu legen, oder zwiſchen der Form und Materie des Willens zu unterſcheiden, den Wahn hegten, die Moral auf dem bloß analytiſchen Wege zu dem Range einer mathematiſchen Wiſſenſchaft zu erheben.

Ungeachtet in den hieher gehörigen Schriften des Ariſtoteles ſo wenig, als in den übrigen, eine ganz ſtrenge Methode herrſcht, ſo unterſcheidet er doch deutlich genug einen allgemeinen und beſondern Theil. In dem erſten werden die allgemeinen praktiſchen Grundſätze entwickelt, welche nicht allein in der Ethik, ſondern auch in der Politik ihre Anwendung finden, und er verdient daher unſere

3) Ariſtotel. Nicomach. I. c. 3. τα δε καλα και τα δικαια, περι ὠν ἡ πολιτικη σκοπειται, τοσαυτην εχει διαφοραν και πλανην, ὡςε δοκειν νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη· τοιαυτην δε τινα πλανην εχει και τ' αγαθα — αγαπητον ουν περι τοιουτων και εκ τοιουτων λεγοντας, παχυλως και τυπῳ τ' αληθες ενδεικνυσθαι, και περι των ὡς επι το πολυ και εκ τοιουτων λεγοντας, τοιαυτα και συμπεραινεσθαι. c. 7. II, c. 2. εκεινο δε προδιωμολογησθω, ὁτι πας ὁ περι τιν πρακτων λογος τυπῳ και ουκ ακριβως οφειλει λεγεσθαι, ὡσπερ και κατ' αρχας ειπομεν, ὁτι κατα την ὑλην οἱ λογοι απαιτητεοι.

vorzügliche Aufmerkſamkeit. Was die eigentliche Ethik und Politik betrifft, da werden wir uns kürzer faſſen können, und die Oekonomik kann nach unſeren Begriffen gar nicht als Theil der Philoſophie betrachtet werden.

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine praktiſche Philoſophie.

Die praktiſche Philoſophie der Griechen hat ein allgemeines und eigenthümliches Thema, von welchem ſie ausging, nehmlich die Unterſuchung, worin das höchſte Gut des Menſchen beſtehe. Daß dieſe Philoſophen dieſe Unterſuchung an die Spitze der Moral ſtellen, iſt ein Beweis mehr von ihrem philoſophiſchen Talent. Denn der Menſch, als ein nach Zwecken handelndes Weſen, muß einen oberſten Zweck haben, auf welchen ſich alle ſeine Handlungen beziehen, um ſich als vernünftiges Weſen zu betragen. Sie gewannen dadurch einen erſten Grundſatz, ſowohl für die Wiſſenſchaft als für das praktiſche Leben.

Aber freilich liegt auch in dieſem Problem (wie in dem Ausdrucke εὖ πράττειν, welches ſowohl Wohlbefinden als auch Wohlverhalten bedeutet) eine Doppelſinnigkeit, welche auf die Moralſyſteme der Griechen von großem Einfluſſe geweſen iſt. Das höchſte Gut kann nehmlich ſowohl das Streben zu Realiſirung des oberſten als des vollſtändigen Zwecks des Menſchen bedeuten; dazu kommt noch die Unbeſtimmtheit, daß noch nicht ausgemacht iſt, ob der Menſch als ſinnliches oder vernünftiges, oder als ſinnlich vernünftiges Weſen zugleich betrachtet werden ſoll. Daher rührt die große Uneinigkeit der Philoſophen in Entſcheidung der Frage:

worin

worin das höchſte Gut beſtehe, und das Schwankende ihrer Moralſyſteme. Gewöhnlich verbinden ſie Glückſeligkeit und Tugend als das vollſtändige Gut, und die abweichende Beſtimmung des Verhältniſſes im Zuſammenhange zwiſchen beiden iſt der Scheidepunct ihrer Syſteme.

So ſehr ſich Plato von einer Seite dem formellen Princip der Sittlichkeit genähert hatte, ſo entfernte ihn doch theils der Umſtand, daß er von dem Begriff des höchſten Gutes ausging, theils die Schwierigkeit der Frage, wie ſich Glückſeligkeit zur Sittlichkeit verhalte, wieder von dem Wege zur Wahrheit. Ariſtoteles beſchäftigte ſich mit demſelben Problem, und zwar auf eine umfaſſendere und mehr ſyſtematiſche Art, ohne jedoch aller Inconſequenz entgehen zu können. Denn ungeachtet er Glückſeligkeit zum erſten Princip macht, ſo war er doch viel zu ſcharfſichtig, um nicht einzuſehen, daß nicht jedes Streben nach Vergnügen mit Moralität beſtehen könne, und daß alſo das Streben nach Vergnügen eingeſchränkt werden müſſe. Dieſes thut er durch ſeine Theorie der Glückſeligkeit, welche er aus dem Princip der Vollkommenheit ableitet. Da aber die Vollkommenheit relativ iſt, und ſelbſt zu ihrem ſichern Maaßſtabe einen abſoluten Zweck vorausſetzt, ſo konnte er die Vollkommenheit, die bei ihm das Weſen der Tugend ausmacht, nur nach theoretiſchen Grundſätzen beſtimmen, und auf dieſe Art kam er auf die Behauptung, daß das Vergnügen, welches aus intellectueller Vollkommenheit entſpringt, für den Menſchen das höchſte Gut iſt.

Ungeachtet aber auf dieſe Art Glückſeligkeit das Fundament ſeines Moralſyſtems ausmacht, ſo ſind doch in demſelben viele treffliche moraliſche Bemerkungen und Urtheile verwebt, die aus einer reinen Quelle entſproſſen ſind, und einen ſo ſcharfſinnigen Philoſophen gewiß auf den Weg, den Principien der Sittlichkeit nachzuſpüren, hätten bringen müſſen, wenn er nicht von einer falſchen Richtung ausgegangen wäre. Indeſſen war es nicht wohl

möglich, daß die Denker ſogleich die moraliſche Natur des Menſchen aus dem richtigen Geſichtspuncte auffaßten; Verirrungen mußten vorhergehen, um durch Vergleichung der Abwege mit dem unveränderlichen Grunde der Moralität die Wahrheit reiner und unverfälſchter aufzufaſſen und vollſtändiger darzuſtellen. Jeder Verſuch eines Moralſyſtems hatte von dieſer Seite Vortheile für die Wiſſenſchaft, und vorzüglich erwarb ſich Ariſtoteles theils durch die Erörterung mehrerer Begriffe, theils durch die Entdeckung, daß jede moraliſche Handlung auf Freiheit beruhet, und durch die, wenn gleich nur pſychologiſche, Unterſuchung der Freiheit, ein bleibendes Verdienſt um die Moralphiloſophie.

Alle menſchlichen Unternehmungen, alle Künſte und Wiſſenſchaften ſtreben, etwas Gutes als Zweck zu erreichen. Dieſe Zwecke ſind aber von mannichfaltiger Beſchaffenheit, und einander untergeordnet. Wenn eine Kunſt oder Wiſſenſchaft andere untergeordnete hat, ſo iſt ihr Zweck höher als der Zweck der untergeordneten. Alſo muß der Zweck der Politik der höchſte ſeyn, weil dieſer alle Künſte und Wiſſenſchaften, alle Geſchäfte und Beſtrebungen der Menſchen untergeordnet ſind 4).

Ein Zweck iſt dasjenige, um deſſen willen etwas anderes begehret wird. Dieſes iſt theils die Thätigkeit, theils dasjenige, was durch die Thätigkeit bewirkt wird (εργον). Wo die Thätigkeit auf ein hervorzubringendes Werk gerichtet iſt, da iſt das Werk allezeit etwas Beſſeres, als die Thätigkeit 5).

Wenn

4) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1, 2.

5) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1. διαφορα δε τις φαινεται των τελων· τα μεν γαρ εισιν ενεργειαι, τα δε παρ' αυτας εργα τινα.

Wenn es keinen letzten Zweck giebt, ſondern jeder Zweck ſich auf einen andern ins Unendliche bezieht, ſo iſt alles Begehren umſonſt und zwecklos. Es giebt alſo einen letzten und höchſten Zweck, den wir um ſein ſelbſt willen wollen, und alles übrige um ſeinetwillen 6).

Der höchſte Zweck, und, welches eben ſoviel iſt, das höchſte Gut muß etwas Vollendetes und Vollkommenes ſeyn, welches eben deswegen um ſein ſelbſt willen begehret wird. Das vollendete Gut muß zweitens auch zureichend ſeyn, d. i., es muß für alle wünſchenswerth ſeyn, und für ſich allein das Leben wünſchenswerth machen, und keinen Wunſch nach irgend einem andern Gute zurücklaſſen 7).

Dieſen Merkmalen zufolge iſt die Glückſeligkeit das höchſte Gut. Alle Menſchen ſtimmen darin überein 8). Nicht ſo einig ſind ſie darüber, worin die Glückſeligkeit beſtehe, denn jeder ſetzt ſie nach ſeiner Denkungs- und Gemüthsart in etwas andern, in dem Vergnügen, in dem Reichthume, in der Ehre, in der Tugend, in dem beſchaulichen Leben 9).

6) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 2. *ει δη τι τελος εϛι των πρακτων, ὁ δι' αυτο βϗλομεθα, τα αλλα δε δια τουτο, και μη παντα δι' ἑτερον αἱρουμεθα· προεισι γαρ ουτω γ' εις απειρον, ὡϛ ειναι κενην και ματαιαν την ορεξιν· δηλον ὡϛ τουτ' αν ειη τ'αγαθον και το αριϛον.*

7) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. *και ἁπλως δη τελειον το καθ' αὑτο αἱρετον αει και μηδεποτε δι' αλλο. — το γαρ τελειον αγαθον αυταρκες ειναι δοκει· — το δ' αυταρκες τιθεμεν, ὁ μονουμενον αἱρετον ποιει τον βιον και μηδενος ενδεα.*

8) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7.

9) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 5, 6.

Um zu beſtimmen, worin die menſchliche Glückſeligkeit beſteht, muß man vorher unterſuchen, ob der Menſch eine eigenthümliche Thätigkeit und ein beſonderes dadurch hervorzubringendes Object habe. Die organiſch-thieriſche Lebensthätigkeit und das Empfinden hat der Menſch mit andern Thieren gemein. Die Anlage vernünftig zu handeln iſt das einzige Eigenthümliche des Menſchen, ſowohl des Menſchen überhaupt als des vortrefflichen Menſchen. Alſo das Wirken und Handeln der Seele mit Vernunft. Der gute, vortreffliche Menſch vollbringt dieſes auf eine vollkommene Art, welche von der Vollkommenheit ſeiner Natur und ſeiner Kräfte abhängt. Die Glückſeligkeit als das Gut des Menſchen beſteht alſo in der vollkommenen (κατ' αρετην) Thätigkeit der Seele mit Vernunft in der Totalität des Lebens [10]). Dieſe Erklärung vereiniget das Wahre, was in andern Beſtimmungen der Glückſeligkeit enthalten iſt, welche theils die Tugend, theils das Vergnügen zum Hauptmerkmal machen. Denn der Glückſelige vereiniget in ſich das Wohlbefinden und Wohlverhalten (ευ ζην, ευ πραττειν) [11]). Mit andern Worten, die Glückſeligkeit iſt die größte Summe

10) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. ανθρωπου τιθεμεν εργον ζωην τινα· ταυτην δε ψυχης ενεργειαν και πραξεις μετα λογου· σπουδαιου δ' ανδρος ευ ταυτα και καλως· εκαστον δε ευ κατα την οικειαν αρετην αποτελειται· ει δ' ουτω, το ανθρωπινον αγαθον ψυχης ενεργεια γινεται κατ' αρετην. X, c. 6.

11) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 8. συνφθει δε τω λογω, και το ευ ζην και το ευ πραττειν τον ευδαιμονα· σχεδον γαρ ευζωϊα τις ειρηται και ευπραξια.

me des Vergnügens, welches aus der vollkommenſten Thätigkeit der edelſten Kräfte entſpringt. Die beiden Hauptmerkmale ſind Vergnügen und Vollkommenheit oder Tugend (αρετη).

Das Vergnügen entſpringt (nach der oben dargeſtellten Theorie) aus der vollkommnen ungehinderten Aeußerung jeder Kraft oder Thätigkeit. Es iſt als Erfolg mit jeder Thätigkeit ſo enge verbunden, daß man ſie als etwas Unzertrennliches mit der Thätigkeit ſelbſt verwechſeln könnte [12]).

Das Vergnügen vervollkommt die Thätigkeit in Anſehung der Intenſion und der Dauer. Denn was man mit Luſt thut, darauf verwendet man auch Fleiß, und was man mit vorzüglichem Fleiße verrichtet, daran empfindet man auch das meiſte Vergnügen. Dieſes bewirkt aber nur das mit jeder Thätigkeit verbundene eigenthümliche Vergnügen, da hingegen das Vergnügen aus einer andern Thätigkeit die Thätigkeit einer andern Art hindert und ſtöhret [13]).

Das Vergnügen iſt ein allgemeiner Gegenſtand des Begehrens für jedes lebende Weſen. Denn jedes wünſcht ſich zu leben und das Leben beſteht im Thätigſeyn. Jeder beſchäftigt ſich aber mit demjenigen, was ihm das meiſte Vergnügen gewähret. Ob nun das Leben wegen des Vergnügens, oder das Vergnügen um des Lebens willen begehrt werde, muß dahin geſtellt bleiben. Beides iſt unauflöslich mit einander verbunden und läßt keine Trennung zu [14]).

12) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 5.

13) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4, 5.

14) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4. ἡ δε ἡδονη τελειοι τας ενεργειας, και το ζην δε, οὗ ορεγονται· ευλογως ουν και της ἡδονης εξιενται· τελειει

Das Vergnügen iſt aber der Art nach verſchieden. Denn theils entſpringet es aus verſchiedenen Thätigkeiten, theils iſt es unterſchieden in Anſehung der Güte und Schlechtigkeit, je nachdem die Thätigkeiten zu billigen oder zu mißbilligen ſind; theils in Anſehung der Lauterkeit und Unlauterkeit (z. B. das Vergnügen des Geſichts und des Gefühls), theils endlich in Anſehung des Subjects, da jedes lebende Weſen auf eine eigenthümliche Art wirket und thätig iſt, und daher auch ſein eignes Vergnügen hat [15].

Es entſtehet nun die Frage: welches iſt das wahre, das vorzüglichſte Vergnügen? Darüber entſcheidet das Gefühl des guten Menſchen. Denn die Vollkommenheit giebt in jeder Sache die Norm und den Maaßſtab an. Was alſo dieſem als angenehm vorkommt, das iſt es in der That. Und man darf ſich nicht wundern, wenn dasjenige, was dieſem Mißvergnügen erweckt, andern angenehm erſcheint; denn die menſchliche Natur erleidet mancherlei Verderbniſſe und Verſchlimmerungen. Das Vergnügen, welches allgemein für ſchändlich anerkannt wird, darf alſo für kein wahres Vergnügen, außer für verdorbene Menſchen, gehalten werden. Das erſte und vorzüglichſte Vergnügen iſt alſo dasjenige, welches die edelſten Thätigkeiten des guten und vollkommenſten Menſchen vervollkommt [16].

Die

τελειοι γαρ ἑκαςῳ το ζῃν, αἱρετον ου, ποτερον δε δια την ἡδονην το ζῃν αἱρουμεθα, ἡ δια το ζῃν την ἡδονην, αφεισθω εν τῳ παροντι. συνεζευχθαι μεν γαρ ταυτα φαινεται και χωρισμον ου δεχεσθαι· ανευ τε γαρ ενεργειας ου γινεται ἡδονη· πασαν τε ενεργειαν τελειοι ἡ ἡδονη.

15) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 5.

16) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 5. δοκει εν ἁπασι τοις τοιουτοις ειναι το φαινομενον τῳ σπουδαιῳ.

ει

Die Glückſeligkeit iſt nun die Summe des Vergnügens, welches aus den Thätigkeiten entſpringt, welche ſich ſelbſt Zweck ſind; von dieſer Art ſind die tugendhaften Handlungen, denn dieſe werden um keines andern Zweckes willen gethan, ſondern ſie ſind als vollkommen in ihrer Art ſich ſelbſt Zweck [17]).

Es erhellet aus dieſer Erklärung, daß die Glückſeligkeit ein innerer Zuſtand der Seele iſt, daß ſie hauptſächlich aus den Gütern der Seele beſtehe, und in dieſer Rückſicht von den Gütern des Körpers und des Glücks unabhängig ſey; daß ſie allein von dem Menſchen erworben, nicht von auſſen, auch nicht als Geſchenk von der Gottheit dem Menſchen mitgetheilt werden könne [18]). In einer andern Rückſicht aber iſt auch der Beſitz der Güter des Körpers und des Glücks zur Glückſeligkeit nothwendig, nicht als wenn in dieſen die Glückſeligkeit beſtände, ſondern

ει δε τουτο καλως λεγεται, καθαπερ δοκει, και εξιν ἑκαςου μετρον ἡ αρετη και ὁ αγαθος, ἡ τοιουτος, και ἡδονai ειεν αν τουτῳ φαινομεναι· και ἡδεα, οἱς ουτος χαιρει — τας μεν ουν ὁμολογουμενως αισχρας, δηλον ὡς ου φατεον ἡδονας ειναι, πλην τοις διεφθαρμενοις.

17) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 6. δηλον ὁτι την ευδαιμονιαν των καθ' αὑτας αἱρετων (ενεργειων) τινα θετεον και ου των δι' αλλο. καθ' αὑτας δ' εισιν αἱρεται αφ' ὡν μηδεν επιζητειται παρα την ενεργειαν. τοιαυται δ' ειναι δοκουσιν αἱ κατ' αρετην πραξεις· τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν, των δι' αὑτα αἱρετων.

18) Ariſtotel Nicomach. I, c. 9, 10. τι ουν κωλυει λεγειν, ευδαιμονα τον κατ' αρετην τελειαν ενεργουντα και τοις εκτος αγαθοις ἱκανως κεχορηγημενον, μη τον τυχοντα χρονον, αλλα τελειον βιον;

dern weil dieſe nicht ohne Thätigkeit möglich iſt, welche nothwendig einen äußeren Wirkungskreis vorausſetzt. Aeuſſerer Wohlſtand kann die Glückſeligkeit ſehr vermehren, Unglücksfalle aber dieſelbe ſehr vermindern, ſo ſehr auch im Unglück Geiſtesgröſſe und Adel der Seele ſich im vollem Glanze zeigt. Vollkommen glückſelig iſt derjenige, der vollkommen tugendhaft handelt und ſein ganzes Leben hindurch im Beſitz hinreichender äußerer Güter iſt. Ariſtoteles unterſcheidet alſo die vollkommene Glückſeligkeit von der unvollkommenen, die erſte iſt Glückſeligkeit in Verbindung mit äußerm Glück, und er nennt dieſe zuweilen μακαριοτης zum Unterſchied der bloßen εὐδαιμονια [19].

Der Glückſeligkeit kommt Würde, nicht Lob zu. Denn man lobt nur etwas wegen ſeiner Beſchaffenheit und Verhältniß zum Guten und Vollkommenen, oder wegen ſeiner heilſamen Folgen, z. B. den gerechten, tapfern und guten Mann und überhaupt die Tugend wegen ihrer Folgen, eben ſo einen ſtarken und geſchwinden Menſchen, wegen ſeiner Brauchbarkeit. Niemand lobt aber die Glückſeligkeit, weil ſie als etwas Höheres und Göttliches über alles Lob erhaben iſt; eben ſo unſchicklich iſt es auch die Gottheit zu loben. Aber Würde kommt ihnen zu. Lob bedeutet nur einen relativen, Würde einen abſoluten Werth [20].

Tugend

19) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 10. εἰ δ' οὕτως, ἄθλιος μεν οὐδεποτε γενοιτ' αν ὁ εὐδαιμων, ου μην μακαριος γε αν πριαμικαις τυχαις περιπεσῃ.

20) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 12. εἰ δ' ἐστιν ὁ ἐπαινος των τοιουτων, δηλον ὁτι των ἀριστων ουκ ἐστιν ἐπαινος, ἀλλα μειζον τι και βελτιον — οὐδεις γαρ την εὐδαιμονιαν ἐπαινει, καθαπερ το δικαιον, ἀλλ' ὡς θειοτερον τι και βελτιον μακαριζει. — ἡμιν δε

Tugend iſt überhaupt lobenswürdige Eigenſchaft oder Vollkommenheit. Hier iſt aber von der Vollkommenheit der Seele zu handeln, weil die Glückſeligkeit ein Zuſtand der Seele iſt, und zwar nur von demjenigen Vermögen, welches dem Menſchen eigenthümlich iſt, d. i. dem Vernunftvermögen. Dieſes iſt aber nach Verſchiedenheit der Gegenſtände, womit es ſich beſchäftiget, von zweifacher Art. Die Vernunft beſchäftigt ſich theils mit unveränderlichen Objecten, die nicht in unſerer Gewalt ſind (theoretiſches Vernunftvermögen), theils mit Objecten, die in unſerer Gewalt ſind (praktiſches Vernunftvermögen, Ueberlegungs-, Willensvermögen). Dieſem letzten iſt das Begehrungsvermögen untergeordnet, welches an ſich ohne Vernunft iſt, aber doch durch dieſe beſtimmt werden kann [21]). Die vollkommene Thätigkeit der theoretiſchen Vernunft iſt intellectuelle (Verſtandestugend); der praktiſchen Vernunft, ethiſche Tugend (Willenstugend) [22]).

Die ethiſche Tugend hat zum Gegenſtande Luſt und Unluſt, oder, welches gleichviel iſt, Begehrungen und Handlungen; denn dieſe ſind jederzeit mit Luſt oder Unluſt vergeſellſchaftet, und die Luſt iſt die Urſache,

δε δηλον εκ των ειρημενων, ὁτι εστιν ἡ ευδαιμονια των τιμιων και τελειων· ἐοικε δ' ούτως εχειν, και δια το ειναι αρχην

21) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. πασα αρετη ού αν ἡ αρετη, αυτο τε ευ εχον αποτελει, και το εργον αυτου ευ αποδιδωσιν. I, c 13. VI, c. 1,

22) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 13. λεγομεν γαρ αυτων (αρετων) τας μεν διανοητικας, τας δε ηθικας. II, c. 1.

ſache, daß wir Böſes thun, ſo wie die Unluſt, daß wir das Gute unterlaſſen [23]).

Um zu beſtimmen, was die Tugend ſey, müſſen wir dreierley unterſcheiden, Gemüthszuſtände und Veränderungen (παθη); die Anlagen dazu (δυναμεις) und gewiſſe erworbene Eigenſchaften des Characters, die ſich auf die Gemüthszuſtände beziehen (ἑξεις). Die Tugend iſt weder ein Gemüthszuſtand noch die Anlage dazu, denn der Menſch iſt weder gut noch böſe deswegen, weil er ſich fürchtet, oder in Zorn geräth; er wird auch darum weder ſchlechthin gelobt noch getadelt, ſondern nur in gewiſſer Rückſicht. Tugend und Laſter beſtimmt den Character; jene Gemüthszuſtände ſind nur vorübergehende Bewegungen, welche außerdem von keiner Wahl abhängen, die zur Tugend erforderlich iſt. Die Anlagen haben wir ferner von der Natur; aber deswegen, weil ein Menſch Fähigkeit oder Empfänglichkeit zu etwas hat, kann er weder gut noch böſe genannt, weder gelobt noch getadelt werden [24]). Da wir alſo nicht durch die

23) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 3. περι ἡδονας γαρ και λυπας εστιν ἡ ηθικη αρετη· δια μεν γαρ την ἡδονην, τα φαυλα πραττομεν, δια δε την λυπην, των καλων απεχομεν. — ετι δε ει αρεται εισι περι πραξεις και παθη, παντι δε παθει και πασῃ πραξει ἑπεται ἡδονη και λυπη· και δια τουτ' αν ειη ἡ αρετη περι ἡδονας και λυπας.

24) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 5. παθη μεν ουν ουκ εισιν ουθ' αἱ αρεται ουθ' αἱ κακιαι, ὁτι' ου λεγομεθα κατα παθη σπουδαιοι ἡ φαυλοι — και ὁτι κατα τα παθη ουτ' επαινουμεθα ουτε ψεχομεθα — ετι οργιζομεθα μεν και φοβουμεθα απροαιρετως· αἱ δ' αρεται προαιρεσεις τινες ἡ ουκ ανευ προαιρεσεως. προς δε τουτοις, κατα μεν τα παθη κινεις-

die Natur, ſondern durch uns ſelbſt gut oder böſe werden, ſo iſt die Tugend etwas Erworbenes, eine Eigenſchaft des Charakters oder eine Handlungsweiſe (ἕξις), welche durch ſelbſtthätige Uebung und Wiederhohlung einer und derſelben Handlung erworben und auf die entgegengeſetzte Weiſe wieder verloren werden kann [25]).

Dieſe Handlungsweiſe muß näher beſtimmt werden. Die Handlungen und Gemüthszuſtände ſind verſchiedener Grade fähig, und ſie können zu ſtark, zu ſchwach ſeyn, oder auch von zu viel oder zu wenig gleich weit abſtehen. Die Eigenſchaft eines guten und vollkommenen Werkes beſtehet darin, daß man von demſelben weder etwas hinwegnehmen noch etwas hinzuthun kann, daß es zwiſchen zu viel und zu wenig gleich weit in der Mitte ſtehet. Da nun die Tugend Handlungen und Gemüthszuſtände zum Gegenſtande hat, ihr Character aber überhaupt darin beſteht, daß ſie das Subject, dem ſie angehört, und deſſen Thätigkeit vollkommner macht, ſo muß ſie darin das richtige Verhältniß zwiſchen zu viel oder zu wenig (das Mittelmaß, μεσον) herzuſtellen ſuchen [26]).

Dieſes

κινεισθαι λεγομεθα, κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι αλλα διακεισθαι πως. δια ταυτα δε ουδε δυναμεις εισιν — και ετι δυνατοι μεν εσμεν φυσει, αγαθοι δε η κακοι ου γινομεθα φυσει — λειπεται ἑξεις αυτας ειναι

25) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 13. των ἑξεων δε τας επαινετας αρετας λεγομεν. II, c. 1. ἑξις iſt eine bleibende Eigenſchaft Categor. c. 8. διαφερει δε ἑξις διαθεσεως, τω χρονιωτερον ειναι και μονιμωτερον, οἱον επιστημαι και αρεται.

26) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. ει δη πασα επιστημη ουτω το εργον ευ επιτελει, προς το μεσον βλε-

Dieſes Mittelmaaß iſt kein objectives Verhältniß der Dinge zu einander, wie z. B. das arithmetiſche, ſondern ein ſubjectives; es iſt das richtige Verhältniß der Handlungen und Gemüthsbewegungen in Beziehung auf das handelnde Subject, daß man z. B. zu der Zeit, bei denen Gegenſtänden, für den Zweck und auf die Art, wie es ſeyn ſoll, Luſt und Unluſt empfinde [27]).

Die Tugend beſteht alſo darin, daß ſie das Mittelmaß in den Handlungen und Gemüthsbewegungen trifft, das Laſter darin, daß es das Mittelmaaß durch zu viel oder zu wenig überſchreitet. Jeder tugendhaften Handlung ſind zwei fehlerhafte Handlungen entgegen geſetzt, von welchen die eine zu viel, die andere zu wenig thut. Man kann alſo nur auf eine Art recht, aber mehr als auf eine Weiſe unrecht handeln. Daher iſt das Erſte weit ſchwerer, als das Zweite [28]).

Es giebt aber auch Handlungen, welche nicht durch ein Uebermaaß oder einen Mangel, ſondern an ſich fehlerhaft ſind, z. B. Ehebruch, Mord, Diebſtahl, Neid, Schaden-

βλεπουσα και εις τουτο αγουσα τα εργα — ἡ δε αρετη πασης τεχνης ακριβεςερα και αμεινων εςιν ὡσπερ και ἡ Φυσις, του μεσου αν ειη ςοχαςικη· λεγω δε την ηθικην· αὐτη γαρ εςι περι παθη και πραξεις· εν δε τουτοις εςιν ὑπερβολη και ελλειψις και το μεσον.

27) Ariſtotel. Nicomach. II. c. 6. το δε μεσον ζητει και τουθ' αἱρειται, μεσον δε ου του πραγματος αλλα το προς ἡμας — το δε ὁτε δει, και εφ' οἱς, και προς οὑς, και οὐ ἑνεκα, και ὡς δει, μεσον τε και ἀριςον, ὁπερ επι της αρετης.

28) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6.

Schadenfreude, Unverſchämtheit; daher iſt jede Art der Ausübung derſelben Unrecht [29]).

Das Mittelmaaß läßt ſich nicht im allgemeinen beſtimmen, weil es von individuellen Umſtänden des Subjects, der Zeit, des Orts abhängt, und nach jedem einzelnen Falle anders beſtimmt werden muß. Im allgemeinen läßt ſich nur ſoviel ſagen: Tugend iſt Beobachtung des Mittelmaaßes nach richtigen Grundſätzen und ſo wie es der Weiſe und Tugendhafte beſtimmmen würde. Die praktiſche Vernunft (Φρονησις) giebt zuletzt den entſcheidenden Beſtimmungsgrund [30]).

Es iſt aber nicht genug, daß man das Mittelmaaß beobachte, um tugendhaft zu ſeyn, ſondern es gehört noch dazu eine gewiſſe Beſchaffenheit des Handelnden. Zur Tugend gehört nehmlich Beſonnenheit des Handelnden, freie Entſchließung um der Tugend ſelbſt willen, und Feſtigkeit, Unwandelbarkeit dieſer Entſchließung. Wo dieſe Beſtimmungen fehlen, da iſt keine Tugend; denn Tugend iſt eine Eigenſchaft, durch welche wir Anſprüche auf Lob erwecken, Lob und Tadel findet aber nur bei denen Handlungen Statt, welche aus freier Entſchließung geſchehen. Es kann aber Handlungen geben, welche, ohne aus Tugend zu entſpringen, tugendhaften ähnlich ſind [31]). Ariſtoteles

29) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6.

30) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 9. 6. εστι αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ Φρονιμος ὁρισειε.

31) Ariſtotel. Nicomach. II. c. 4. τα δε κατα τας αρετας γινομενα, ουκ εαν αυτα πως εχη, δικαιως ἡ σοφρονως πραττεται, αλλα και εαν ὁ πραττων πως εχων πραττη· πρωτον μεν, εαν ειδως· ἐπειτ'

les unterſcheidet alſo ſchon Legalität und Moralität der Handlungen, von welchem Unterſchiede wir hernach noch mehr ſagen werden.

Gezwungen iſt, was man aus Zwang oder aus Unwiſſenheit thut. Zwang findet da Statt, wo der Beſtimmungsgrund einer Handlung außer dem Handelnden liegt, ſo, daß dieſer nichts zur Handlung beiträgt, z. B. wenn der Wind einen fortreißt. Mancher möchte vielleicht glauben, man werde alſo auch durch die Vorſtellung des Angenehmen und ſittlich Guten, als äußerer Gegenſtände, gezwungen; das iſt aber ein falſcher Schluß. Denn da gäbe es gar keine freien Handlungen, da beides überhaupt der Beſtimmungsgrund aller Handlungen iſt. Es wäre auch lächerlich, äußere Dinge, und nicht ſich ſelbſt, inſofern man Neigung für ſie hat, als Urſachen ſeiner Handlungen anzuſehen, oder ſich ſelbſt die ſittlich guten, dem Einfluſſe des Angenehmen aber die unmoraliſchen Handlungen zurechnen zu wollen [32]).

Eine andere Frage iſt es, ob die Handlungen, welche aus Furcht vor größern Uebeln, oder in der Hoffnung eines größern Guts ausgeübt werden, zu den gezwungenen gerechnet werden müſſen, oder nicht, z. B. einer wirft ſeine Güter über den Bord, oder thut etwas Unerlaubtes, weil ihm ein Regent durch Drohungen dazu zwingt. Dieſe Handlungen ſind gemiſchter Art, erzwungene freiwillige, inſofern ſie

επειτ' εαν προαιρουμενος, και προαιρουμενος δι' αυτα. το δε τριτον και εαν βεβαιως και αμεταπειστως εχων, πραττη. III. c. 1. εν μεν τοις εκουσιοις επαινων και ψογων γινομενων.

32) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 1. δοκει δε ακουσια ειναι, τα βια η δι' αγνοιαν γινομενα. βιαιον δε, ου ἡ αρχη εξωθεν, τοιαυτη ουσα, εν ᾗ μηδεν συμβαλλεται ὁ πραττων η ὁ πασχων.

ſie von der Entſchließung des Handelnden abhängen, dieſer aber ſich nicht würde dazu entſchloſſen haben, wenn nicht äußere Umſtände ihn dazu nöthigten, um ein größeres Uebel zu vermeiden, oder ein größeres Gut zu gewinnen. Wenn ein Menſch unter dieſen Umſtänden lieber etwas ſeiner Ehre nachtheiliges oder unangenehmes duldet, als daß er ein größeres Gut verſcherzt, oder Unrecht thut, ſo wird er gelobt, im entgegen geſetzten Falle getadelt, zuweilen aber auch, wenn das zu erduldende Uebel zu groß oder von der Art iſt, daß es Niemand ertragen würde, entſchuldiget und bemitleidet. In beſtimmten Fällen iſt es ſchwer zu beſtimmen, ob man dieſes oder jenes dem andern vorziehen ſoll. Gleichwohl giebt es doch Handlungen, bei welchen keine äußere Gewalt wirkſam, ſondern alles Schreckliche, ja der Tod ſelbſt eher vorzuziehen ſeyn ſollte, z. B. Ermordung einer Mutter 33).

Die Handlungen aus Unwiſſenheit ſind zwar alle von den Handlungen auszuſchließen, welche mit freier Entſchließung gethan werden, aber darum gehören ſie nicht alle zu denen, die man wider ſeinen Willen thut. Denn es iſt ein Unterſchied, ob man über dieſe Handlungen hinterher Reue oder nicht Reue empfindet, ob man unwiſſend oder aus Unwiſſenheit handelt, ob man die allgemeinen Vorſchriften der Handlungen oder nur beſondere Umſtände nicht weiß. Aus Unwiſſenheit handelt man nur in dem letzten Falle, wo das Nichtwiſſen beſonderer, die Handlung angehender Umſtände Einfluß auf den Entſchluß hat; unwiſſend aber in dem erſten, wo die Vorſchriften zwar, z. B. in dem Affect des Zorns oder in der Trunkenheit,

33) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 1. συγγνωμη δε, ὁταν δια τοιαυτα πραξη τις ἁ μη δει. ἁ και την ανθρωπινην Φυσιν ὑπερτεινει, και μηδεις αν ὑπομειναι· ενια δ' ισως ουκ εστιν αναγκασθηναι, αλλα μαλλον αποθνητεον πασχοντα τα δεινοτατα.

nicht dem Bewußtſeyn vorſchweben, wo man ſie aber wiſſen mußte und konnte, wenn ſie nicht der verderbte moraliſche Zuſtand verdunkelt hätte. Die letzte Art der Unwiſſenheit iſt verſchuldet, nicht die erſte, jene wird getadelt, dieſe bewirkt Mitleiden und Verzeihung 34).

Freiwillig iſt alſo eine Handlung, wenn ihr Beſtimmungsgrund in dem Handelnden iſt, und wenn er die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruhet, kennt 35).

Es iſt unrichtig, wenn man die Handlungen, welche aus Zorn oder einer Begierde fließen, nicht zu den freiwilligen rechnen will. Denn nimmt man das an, ſo folgt, daß kein anderes Thier, auch ſelbſt nicht Kinder, freiwillig handeln. Ferner, ſollen überhaupt keine von ſolchen Handlungen oder nur die böſen, unſittlichen Handlungen unfreiwillig ſeyn, da doch alle aus einer und derſelben Urſache entſpringen? Dazu kommt noch, daß es nicht nur erlaubt, ſondern auch Pflicht iſt, über gewiſſe Dinge unwillig zu werden, und gewiſſe Gegenſtände zu begehren, daß unfreiwillige Handlungen Unluſt, Handlungen, zu welchen Begierden beſtimmen, aber Luſt zur Folge haben 36.

Unter dem ἑκουσιον verſteht alſo Ariſtoteles alle die Handlungen, deren Wirklichkeit von dem Menſchen ſelbſt abhängt,

34) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 1. ὁ γαρ μεθυων η οργιζομενος ου δοκει δι' αγνοιαν πραττειν αλλα δια τι των ειρημενων· ουκ οιδως δε αλλ' αγνοων· αγνοει μεν ουν πας ὁ μοχθηρος, ἀ δει πραττειν και ων δη αφεκτεον.

35) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 1. το ἑκουσιον δοξειεν αν ειναι, οὐ ἡ αρχη εν αυτῳ, οιδοτι τα καθ' ἑκαστα, εν οις ἡ πραξις.

36) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 1.

abhängt, ohne daß ſie eben gerade nach deutlichen Vorſtellungen mit Abſicht und Ueberlegung erfolgen. In dieſem Sinne kommt auch den Thieren und den Kindern Willkür zu. Eine Art derſelben ſind die mit Ueberlegung, mit Abſicht unternommenen, die nur den Menſchen zukommen [37].

Eine höhere Aeußerung der Willkür iſt die Wahl, oder die Handlung, wodurch man ſich ſelbſt zu einer Handlung mit Bewußtſeyn beſtimmt (προαιρεσις). Die Wahl iſt kein Urtheil, welches das Wahre betrifft, ſondern ein praktiſches, von welchem vorzüglich das Urtheil über unſern guten oder böſen Character abhängt; ſie iſt kein ſinnliches Begehren oder Verabſcheuen, denn das Begehren kommt auch den unvernünftigen Thieren zu, und der Gegenſtand deſſelben iſt das Angenehme oder Unangenehme, die Wahl aber iſt nur eine Eigenſchaft vernünftiger Weſen, und hat nichts mit dem Angenehmen oder Unangenehmen zu thun. Die Wahl aber iſt auch kein Wollen. Denn der Wille gehet auf Zwecke, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke; das Wollen (Wünſchen) gehet auch auf Dinge, welche unmöglich ſind, oder auch nicht durch unſere eigene Kräfte zu bewirken ſind, die Wahl aber nur auf dasjenige, was in unſerer Gewalt iſt [38].

Die Wahl ſetzt Ueberlegung voraus, welche das Begehren beſtimmt, und ſie iſt das durch Ueberlegung

37) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ προαιρεσις δὴ ἑκουσιον μεν φαινεται ου ταυτον δε, αλλ' επιπλεον το ἑκουσιον· του μεν γαρ ἑκουσιου και παιδες και τα αλλα ζωα κοινωνει· προαιρεσεως δ' ου· και τα εξαιφνης. ἑκουσια μεν λεγομεν· κατα προαιρεσιν δ' ου.

38) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ μεν βουλησις του τελους εστι μαλλον· ἡ δε προαιρεσις, των προς το τελος.

beſtimmte Begehren deſſen, was in unſerer Gewalt iſt, und zur Erreichung eines Zweckes dient 39). Unter dem Begehren verſtehet hier Ariſtoteles ein vernünftiges Begehren (ορεξις). Die Wahl iſt alſo ein vernünftiges aber kein ſinnliches Begehren (επιθυμια).

Der Wille gehet auf den Zweck. Der Gegenſtand des Wollens iſt alſo überhaupt das Gute, bei jedem Individuum aber dasjenige, was ihm gut dünkt. Der Rechtſchaffene will nun nichts anders, als was wirklich gut iſt, weil er mit ſeinem unverdorbenen Gemüthe, welches die Richtſchnur und der Maaßſtab für alles iſt, alles richtig beurtheilet und in allen Dingen die Wahrheit erblickt; der Böſe hingegen macht dies und jenes, worauf er gerade fällt, zum Zweck 40).

Da nun der letzte Zweck Gegenſtand des Wollens, die Mittel zur Erreichung deſſelben aber ein Gegenſtand der Wahl ſind, ſo ſind Handlungen von der Art — das ſind aber tugendhafte — freie und überlegte Handlungen. Folglich ſtehet Tugend, ſo wie

39) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 2, 3. ἡ προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ἡμιν· εκ του βουλευσασθαι γαρ κριναντες, ορεγομεθα κατα την βουλευσιν.

40) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 4. ἁπλως μεν και κατ' αληθειαν βουλητον ειναι τ' αγαθον· ἑκαστῳ δε το φαινομενον. τῳ μεν ουν σπουδαιῳ, το κατ' αληθειαν ειναι, τῳ δε φαυλῳ, το τυχον. — ὁ σπουδαιος γαρ ἑκαστα κρινει ορθως, και εν ἑκαστοις τ' αληθες αυτῳ φαινεται· καθ' ἑκαστην γαρ ἑξιν ιδια ἐστι και καλα και ἡδεα. και διαφερει πλειστον ισως ὁ σπουδαιος τῳ τ' αληθες εν ἑκαστοις ὁραν, ὡσπερ κανων και μετρον αυτων ων.

wie das Laſter in unſerer freien Wahl. Haben wir das Vermögen, etwas, weil es gut iſt, zu thun, ſo ſtehet es auch bei uns, etwas, weil es böſe und ſchändlich iſt, zu unterlaſſen. Es kommt alſo bloß auf uns an, ob wir gut oder böſe, tugendhaft oder laſterhaft ſeyn wollen [41]). Zwar haben einige geſagt, Niemand ſey mit Willen böſe, ſo wenig als einer wider ſeinen Willen glückſelig ſey. Allein das erſte iſt falſch. Der böſe Charakter iſt ein Werk der Freiheit, ſonſt wäre der Menſch nicht Urheber und Urſache ſeiner Handlungen. Hiermit ſtimmen nun auch die Urtheile jedes einzelnen Menſchen und die Handlungen der Richter überein. Dieſe beſtrafen und züchtigen diejenigen, die etwas Böſes thun, wenn ſie nicht durch Zwang oder unverſchuldete Unwiſſenheit dazu beſtimmt worden ſind, um ſolche Handlungen in Zukunft zu verhüten; hingegen ehren ſie die Menſchen, welche Recht thun, um ſie zu mehrern Handlungen von der Art aufzumuntern. Es wird alſo dabei vorausgeſetzt, daß beides freie Handlungen ſind. Denn es wäre Thorheit, etwas zu verbieten, zu beſtrafen oder zu belohnen, was nicht in unſerer Gewalt iſt. Selbſt die Unwiſſenheit und Unachtſamkeit wird beſtraft, wenn ſie verſchuldet iſt, z. B. die Trunkenheit. Dieſe macht, daß man an ſeine Pflichten nicht denkt; aber ob man ſich betrinken will, oder nicht, iſt ſelbſt ein Act der Freiheit [42]). Es giebt Naturfehler der Seele und des

41) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 5. οντος δη βουλητου μεν του τελους, βουλευτων δε και προαιρετων των προς το τελος, αι περι ταυτα πραξεις, κατα προαιρεσιν εισιν αν και εκουσιοι· αι δε των αρετων ενεργειαι περι ταυτα· εφ' ημιν δη και η αρετη ομοιως δε και η κακια. εν οις γαρ εφ' ημιν το πραττειν, και το μη πραττειν. — εφ' ημιν εσαι το επιεικεσι και φαυλοις ειναι.

42) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 5.

Körpers, die nicht verſchuldet ſind, aber auch Fehler, die durch eigne Schuld entſtanden ſind und daher mit Recht getadelt werden. Wenn Einer von Natur blind iſt, ſo empfindet man Mitleiden; hat ſich aber Einer durch Trunkenheit dieſes Unglück zugezogen, ſo rechnet man es ihm zur Schuld an 43).

Hier aber entſteht noch ein Zweifel. Alle Menſchen machen ſich das Gute, was ſie dafür halten, zum Zweck; ſie ſind aber nicht freie Urſachen ihrer Vorſtellungen, ſondern dieſe richten ſich nach der Natur eines Jeden. Es ſtehet alſo nicht in der Willkür des Menſchen, ſich beliebig einen letzten Zweck vorzuſtellen; liegt aber dieſer außer der Sphäre ſeiner Freiheit, ſo iſt auch weder Tugend noch Laſter ein Werk der Freiheit. Denn um das wahre Gute zu wählen, muß er mit einem guten Verſtande und Scharfſinn ausgerüſtet ſeyn, welches er ſich aber nicht ſelbſt giebt, ſondern als Talent von der Natur empfängt. — Allein wenn auch der Gute, ſo wie der Böſe, ſich den letzten Zweck nicht mit Freiheit wählet, ſondern dieſe durch die Natur und das Vorſtellungsvermögen eines jeden beſtimmt iſt, ſo kann doch der eine wie der andere mit Freiheit die Mittel zum Zweck wählen, und inſofern iſt Tugend und Laſter ein Act der Freiheit. Dann hängt auch der Charakter (ἕξις) oder die Denkart zum Theil mit von einem jeden ab, und durch dieſe wird die Beſchaffenheit der Handlungen und die Wahl des Zwecks zum Theil wenigſtens beſtimmt 44).

Die

43) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 6. των δη περι το σωμα κακιων, αι μεν εφ' ημιν, επιτιμωνται· αι δε μη εφ' ημιων, ου. ει δ' ουτω, και επι των αλλων αι επιτιμωμεναι των κακιων εφ' ημιν αν ειεν.

44) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 6. ειτε δη το τελος μη φυσει ὑπαρχῳ φαινεται οιον δηποτε, αλλα τι

Die Tugend, ſo wie das Laſter, beſtehet in einer gewiſſen Handlungsweiſe (ἕξις), welche, wie jede Fertigkeit, durch öftere Wiederholung einer und derſelben Handlung erworben und durch das Gegentheil wieder verlohren wird. Dadurch, daß man gerecht handelt, wird man gerecht, und wenn man ſeine Begierden einſchränkt, mäßig. Wer hingegen jedes Gelüſte befriediget und ſich kein Vergnügen verſaget, wird zuletzt ein unmäßiger Menſch 45). Wenn die Tugend aber auf dieſe Weiſe erworben wird, ſo ſcheint es, als wenn derjenige, der gerecht handelt, nicht erſt gerecht werden müſſe, ſondern es ſchon ſey; mit andern Worten, als wenn man nicht anders tugendhaft werden könne, als wenn man ſchon tugendhaft iſt. Allein es iſt ein Unterſchied zwiſchen gerecht ſeyn und eine gerechte Handlung ausüben. Das letzte kann Statt finden ohne das erſte, aber das erſte kann nur durch das letzte entſtehen. Denn gerecht iſt eine Handlung, wenn ſie von der Art (der Materie nach) iſt, als ſie ein gerechter Mann thun würde; gerecht iſt man aber nur durch die Art und Weiſe des Thuns (Geſinnung), welche durch öftere Ausübung gerechter Handlungen erworben wird 46).

τι και παρ' αυτο εξιν· ειτε, το μεν τελος φυσικον, το (τῳ) δε τα λοιπα πραττειν ἑκουσιως τον σπουδαιον, ἡ αρετη ἑκουσιον εξιν, ουδεν ἡττον και ἡ κακια ἑκουσιον αν ειη. ὁμοιως γαρ και τῳ κακῳ ὑπαρχει το δι' αυτον εν ταις πραξεσι· και ει μη εν τῳ τελει. ει ουν, ὡσπερ λεγεται, ἑκουσιοι εισιν αἱ αρεται· και γαρ των ἑξεων συναιτιοι πως αυτοι εσμεν, και τῳ ποιοι τινες ειναι, το τελος τοιον δε τιθεμεθα· και αἱ κακιαι ἑκουσιοι αν ειεν· ὁμοιως γαρ.

45) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 1, 2.

46) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 4. τα μεν ουν πραγματα δικαια και σωφρονα λεγεται, ὁταν ᾖ τοιαυτα

Nach allem dieſen iſt die Tugend diejenige nach Grundſätzen beſtimmte Handelsweiſe der Willkür, mit Ueberlegung das Mittelmaaß in Beziehung auf das handelnde Subject ſo zu wählen, wie es der weiſe Mann beſtimmen würde 47), oder mit andern Worten, die durch öftere Uebung in den Charakter übergegangene Maxime, in keiner Sache zu viel oder zu wenig ſondern recht zu thun.

Die Tugend äußert ſich durch das Vergnügen, ſo wie das Gegentheil durch das Mißvergnügen, welches den Handlungen folgt. Denn ob eine Handlungsweiſe zur Maxime geworden, oder in den Charakter übergegangen ſey, giebt ſich dadurch zu erkennen, daß man auf die Art gerne handelt und Vergnügen darüber empfindet. Wenn der Mäßige ſeine Begierden einſchränkt und eben darüber Luſt empfindet, ſo handelt er als ein mäßiger Menſch; im Gegentheil kündiget er ſich als einen Sclaven der Sinnlichkeit an, wenn ihm die Beſchränkung ſeiner Begierden Unluſt erwecket 48).

Die

αυτα, οία αν ὁ δικαιος η σωφρων πραξειε· δικαιος δε και σωφρων εξιν, ουχ' ὁ ταυτα πραττων, αλλα και ούτω πραττων, ὡς ει δικαιοι και σωφρονες πραττουσι.

47) Ariſtotel, Nicomach. II, c. 6. εξιν αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη, εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε.

48) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 3. σημειον δε δει ποιεισθαι των ἑξεων, την επιγινομενην ἡδονην η λυπην τοις εργοις. ὁ μεν γαρ απεχομενος των σωματικων ἡδονων, και αυτῳ τουτῳ χαιρων, σωφρων.

Die Tugend hängt zuletzt von der Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens ab. Denn richtiges Handeln ſetzt richtige Erkenntniß voraus. Die Tugend iſt nicht möglich ohne Einſicht in das richtige Verhältniß, worauf das Mittelmaaß beruhet. Da aber dieſes für alle einzelne Fälle ſich nicht durch Regeln beſtimmen läßt, ſo iſt es ſehr wichtig, das Erkenntnißvermögen ſo zu cultiviren, daß man in jedem einzelnen Falle das gehörige Verhältniß einſehen kann. Ferner iſt die Willkür zwar das Princip, von welchem jede Handlung ausfließet, aber das Begehren und die praktiſche Vernunft iſt das Princip für die Willkür, weil dieſe keinen Zweck beſtimmt. Es kommt alſo alles darauf an, daß man richtige Begriffe und Kenntniſſe habe, theils um den einzig wahren Zweck zu erkennen, theils die richtigen Mittel dazu wählen zu können. Die höchſte Cultur des menſchlichen Geiſtes beſteht darin, daß man nur das begehre, was der Verſtand für wahr erkannt hat; dieſes iſt die praktiſche Wahrheit [49]).

Es giebt drei Hauptvermögen des menſchlichen Geiſtes zur Erkenntniß und zum Handeln, nehmlich die Sinne, die Vernunft und das Begehrungsvermögen. Die Sinne geben kein Princip für eine Handlung ab, weil nur vernünftige Weſen handeln. Die Vernunft iſt theils theoretiſch, theils praktiſch. Der Gegenſtand der erſten iſt die Erkenntniß des Unveränderlichen, nicht in unſrer Willkür ſtehenden, und theilt ſich in das Vermögen der Principien (νους), Wiſſenſchaft (επιστημη) und höhere Speculation oder Weisheit (σοφια) [50]).

Das

49) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 1, 2. δει δια ταυτα τον τε λογον αληθη ειναι, και την ορεξιν ορθην, ειπερ ἡ προαιρεσις σπουδαια· και τα αυτα τον μεν φαναι, την δε διωκειν. αὑτη μεν ουν ἡ διανοια και ἡ αληθεια πρακτικη.

50) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 1, 2, 3, 6, 7.

Das Veränderliche iſt theils ein Gegenſtand der Kunſt, theils der Weisheit (φρονησις). Jene iſt die Fertigkeit, etwas auf eine vernünftige Art hervorzubringen, dieſe aber die Fertigkeit, auf eine vernünftige Art in Rückſicht auf das, was dem Menſchen gut oder böſe iſt, zu handeln. Zur praktiſchen Vernunft gehört das Vermögen richtig zu überlegen (ευβουλια) und richtige Beurtheilungskraft (συνεσις) 51).

Die Weisheit (φρονησις) iſt das Vermögen, einen vorgeſetzten Zweck durch angemeſſene Mittel zu realiſiren. Der Zweck derſelben iſt Glückſeligkeit durch Wohlverhalten (ευπραξια). Da hier der Zweck gut iſt, ſo iſt die Weisheit inſofern einerlei mit der Klugheit (δεινοτης), d. i. der Geſchicklichkeit, die paſſendſten Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen. Iſt der Zweck verwerflich, ſo iſt es Argliſt (πανουργια) 52).

Die

51) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 4. του δ' ενδεχομενου αλλως εχειν, εσι τι και ποιητον και πρακτον· ετερον δ' εσι ποιησις και πραξις — ωσε και ἡ μετα λογου εξις πρακτικη ετερον εσι της μετα λογου ποιητικης εξεως. c. 5.

52) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 5. εσι γαρ αυτη ἡ ευπραξια τελος. c. 7. 8. 9. 10, 11, 12. εσι δη τις δυναμις, ην καλουσι δεινοτητα· αυτη δε εσι τοιαυτη, ωσε τα προς τον υποτεθεντα σκοπον συντεινοντα, δυνασθαι ταυτα πραττειν και τυγχανειν αυτων. αν μεν ουν ὁ σκοπος ἡ καλος, επαινετη εσι· αν δε φαυλος, πανουργια. διο και τους φρονιμους δεινους και ου πανουργους φαμεν ειναι. εσι δε ἡ φρονησις ουχ ἡ δυναμις, αλλ' ουκ ανευ της δυναμεως ταυτης. ἡ δ' εξις τω ομματι τουτω γινεται της ψυχης, ουκ ανευ αρετης.

Die Weisheit giebt zwar Vorſchriften über das, was man zu thun oder zu laſſen hat, und ſie iſt in dieſer Rückſicht eben das, was die geſetzgebende Gewalt im Staate iſt, aber ſie giebt nur Vorſchriften in Beziehung des letzten Zweckes, den ſie nicht ſelbſt in ſich enthält. Damit ſie alſo wirklich zu dem Zwecke alles menſchlichen Strebens führe, muß ſie mit Tugend verbunden ſeyn, welche die Klugheit durch den letzten Zweck leitet, und ihr die gehörige Richtung giebt; denn nur der gute Menſch iſt wirklich weiſe und klug, und die böſe Geſinnung verblendet die Seele, daß ſie das letzte Ziel der menſchlichen Handlungen nicht wahrnimmt 53. Die Weisheit beſtimmt alſo in Beziehung auf den letzten Zweck die richtigen Mittel, und daher auch das richtige Verhältniß (ορθος λογος) der Dinge zu uns, der Kräfte, der Wirkungen und Bewegungen der Seele 54).

Der

53) Ariſtotel. Nicomach. IV. c. 10. ἡ μεν γαρ Φρονησις επιτακτικη εστι· τι γαρ δει πραττειν η μη, το τελος αὐτης εστιν. c. 12. το εργον αποτελειται κατα τε την Φρονησιν και την ηθικην αρετην· ἡ μεν γαρ αρετη τον σκοπον ποιει ορθον· ἡ δε Φρονησις, τα προς τουτον. c. 13. ουκ οιον τε αγαθον ειναι κυριως ανευ Φρονησεως· ουδε Φρονιμον ανευ της ηθικης αρετης. — Φρονησις iſt alſo nicht praktiſche Vernunft, ſondern mehr praktiſcher Verſtand.

54) Ariſtotel. Nicom. VI. c. 13. αρετη ἑξις κατα τον ορθον λογον· ορθος δε ὁ κατα την Φρονησιν. ουκ εστι ἡ προαιρεσις ορθη ανευ Φρονησεως ουδ' ανευ αρετης. ἡ μεν γαρ το τελος, ἡ δε τα προς το τελος ποιει πραττειν. αλλα μην ουδε κυρια γε εστι (ἡ Φρονησις) της σοφιας, ουδε του βελτιονος μοριου. — ου γαρ χρηται αυτη, αλλ' ὁρα ὁπως γενηται· εκεινης ουν ἑνεκα επιτατττει, αλλ' ουκ εκεινη.

Der letzte Zweck wird zuletzt beſtimmt durch die Vernunft (νους), welche die Principien für das Erkennen und Handeln aufſtellt, und durch das Begehrungsvermögen. Das letzte giebt den Stoff, die erſte ziehet daraus das Allgemeine als Princip 55).

Die Cultur des Erkenntnißvermögens und die dadurch erlangte Vollkommenheit hat einen doppelten Werth, nehmlich erſt in Beziehung auf das praktiſche Vermögen und die ethiſche Tugend, dann aber auch ohne dieſe Beziehung als eigene Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes (intellectuelle Tugend 56). Durch die Vernunft ſind wir alſo nur allein der wahren Tugend fähig. Die phyſiſche Tugend (Vollkommenheit und Anlage dazu), z. B. Enthaltſamkeit,

55) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 2. πραξεως μεν ουν αρχη προαιρεσις, ὁθεν ἡ κινησις, αλλ' ουχ οὑ ἑνεκα· προαιρεσεως δε, ορεξις και λογος ὁ ἑνεκα τινος — ἡ γαρ ευπραξια τελος· ἡ δ' ορεξις τουτου. c. 11. και ὁ νους των εσχατων επ' αμφοτερα· και γαρ των πρωτων ὁρων και των εσχατων νους εϛι και ου λογος· ὁ μεν κατα αποδειξεις, των ακινητων ὁρων και πρωτων· ὁ δ' εν ταις πρακτικαις, του εσχατου και ενδεχομενου και της ἑτερας προτασεως· αρχαι γαρ του ου ἑνεκα αυται· εκ των καθ' ἑκαϛα γαρ το καθολου· τουτων ουν δει εχειν αισθησιν· αὑτη δ' εϛι νους.

56) Ariſtotel. Nicomach. VI. c. 1, 2, 12. ὁτι καθ' αὑτας αναγκαιον αἱρετας αυτας (φρονησιν, σοφιαν) ειναι, αρετας γ' ουσας, ἑκατεραν ἑκατερου μοριου, και ει μη ποιουσι μηδεν μηδ' ἑτερα αὑτων. επειτα και ποιουσι μεν, ουχ ὡς ιατρικη δε ὑγιειαν, αλλ' ὡς ἡ ὑγιεια· ουτως ἡ σοφια ευδαιμονιαν· μερος γαρ ουσα της ὁλης αρετης, τῳ εχεσθαι ποιει και τῳ ενεργειν ευδαιμονα.

ſamkeit, Muth, Seelenſtärke, wird erſt durch die Vorſtellung des Zwecks und die freie Wahl der Mittel zur wahren Tugend 57).

Aus beiden Arten der Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes (ethiſchen und intellectuellen Tugend) entſpringen zwei Arten der Glückſeligkeit, die reine geiſtige und die moraliſche, oder, wie ſie auch Ariſtoteles nach ihrem Range bezeichnet, die göttliche und menſchliche. Die erſte iſt der zweiten aus folgenden Gründen vorzuziehen. 1) Das Denken iſt die edelſte Thätigkeit des edelſten Theiles des Menſchen, der Vernunft. 2) Es gewährt das reinſte und dauerhafteſte Vergnügen, welches am wenigſten eine Unterbrechung zuläßt. Denn wir können weniger ununterbrochen handeln, als denken. 3) Das Denken iſt eine Thätigkeit, welche am wenigſten von äußern Bedingungen abhängig iſt. Der Tugendhafte bedarf in ſeinem praktiſchen Leben Mittel zur Unterhaltung ſeines Lebens; er muß mit andern Menſchen in Verbindung ſtehen, um ſeine Tugenden ausüben zu können. Der Weiſe aber kann, in je höherm Grade er es iſt, auch für ſich allein ſich der Betrachtung widmen, wenn ſie gleich durch Mitwirkung anderer noch beſſer von ſtatten geht. 4) Das Denken und Betrachten iſt eine Thätigkeit, welche wir vor allen andern um ihrer ſelbſt willen ausüben. Wir denken um zu denken, ohne etwas Weiteres zu wünſchen.

57) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 13. ἡ αρετη παραπλησιως εχει ὡς ἡ Φρονησις προς την δεινοτητα. ου ταυτον μεν, ὁμοιον δε· ουτω και ἡ Φυσικη αρετη προς την κυριαν. — και γαρ παισι και θηριοις αἱ Φυσικαι ὑπαρχουσι ἑξεις· αλλ' ανευ του βλαβερα Φαινονται ουσαι — εαν δε λαβη νουν, εν τῳ πραττειν διαΦερει, ἡ δ' ἑξις ὁμοια ουσα, τοτ' εσαι κυριως αρετη· — ἡ κυρια ου γινεται ανευ Φρονησεως.

ſchen. Bei allen übrigen Handlungen aber erwarten wir mehr oder weniger noch andere Folgen außer der Handlung. Ferner ſcheint die Glückſeligkeit in Ruhe und Entfernung von allen Geſchäften zu beſtehen, welche ſich am meiſten in dem betrachtenden Leben findet. Die übrigen Tugenden beweiſen ihre Kraft vorzüglich in dem bürgerlichen geſchäftigen Leben und in kriegeriſchen Unternehmungen, und je mehr ſie Großes und Erhabenes hervor leuchten laſſen, mit deſto mehr Anſtrengung, Unruhe, Arbeit und Mühe ſind ſie verknüpft. Allein dieſes kann nicht der letzte Zweck des Menſchen ſeyn; vielmehr arbeitet man, um ſich Muße und Ruhe zu erringen, man führet Kriege, um des Friedens zu genießen. Das betrachtende Leben iſt alſo gewiß ein höherer und der letzte Zweck des Menſchen. 5) Das Denken und Betrachten und die daraus entſpringende Seligkeit iſt, wenn wir ſie in ihrem höchſten Grade uns denken, nur eine Eigenſchaft der Gottheit. Der Menſch iſt ihrer zwar auch fähig, aber in einem geringern Maaße. Jedoch leuchtet auch daraus der höhere Werth und die Würde dieſer Art von Glückſeligkeit hervor, ſo daß dieſe reingeiſtige den Namen der göttlichen, die ethiſche aber, die auch ſchon deshalb, weil ſie in unzertrennlicher Verbindung mit Affecten und Begierden ſtehet, den Namen der menſchlichen verdient. 6) Der Weiſe iſt Gott am ähnlichſten und er kann ſich daher auch des Wohlgefallens und Vorſorge deſſelben am meiſten verſichert halten. Denn wenn die Gottheit über menſchliche Dinge waltet, wie es höchſt wahrſcheinlich iſt, ſo iſt es auch vernünftig, zu glauben, daß dieſe Vorſicht vorzüglich den beſten und Gott ähnlichen Menſchen umfaſſe 58).

Obgleich aber dieſe Glückſeligkeit von höherer Art iſt, und ſich gleichſam über den Menſchen erhebt, ſo kann doch jeder Menſch derſelben theilhaftig werden, nicht inſofern er

Menſch

58) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 7, 8.

Menſch (ein ſinnliches Weſen) iſt, ſondern inſofern er etwas Göttliches, die Vernunft in ſich hat, und ſich beſtrebt, über das Thieriſche und bloß Menſchliche zu einem göttlichen Sinne ſich zu erheben [59]).

Dieſes ſind die Hauptſätze der allgemeinen praktiſchen Philoſophie, welche wir nun mit einigen Bemerkungen begleiten wollen. Es iſt unverkennbar, daß dieſes Syſtem vortreffliche Gedanken und mehrere feine Entdeckungen enthält, und ſich in dieſer Rückſicht, ſo wie in der mehr methodiſchen Entwickelung moraliſcher Grundſätze, über das Syſtem des Plato erhebt. Allein auf der andern Seite läßt es ſich eben ſo wenig verkennen, daß dieſe beſſern Grundſätze nicht zum Ganzen paſſen, und gleichſam auf einem fremden Boden ſtehen, daß das ganze Syſtem keine feſte Haltung und Stütze habe, und daher oft mit ſich ſelbſt in Streit geräth.

Das höchſte Gut beſteht nach Ariſtoteles in der Glückſeligkeit, oder in der Summe des höchſten und dauerhafteſten Vergnügens. Ungeachtet dieſe, inſofern das Streben nach derſelben in der menſchlichen Natur liegt, nothwendig mit zum vollſtändigen Gute, dem Objecte alles menſchlichen Strebens, gerechnet werden muß, ſo entſteht dennoch gleich die wichtige Frage: ob das Vergnügen an ſich, ohne alle weitere Rückſicht, das letzte Streben des Menſchen ſey (reiner Eudämonismus), oder ob dieſes noch anderen und höheren Rückſichten unterworfen ſey (modificirter Eudämonismus). Die beſten und mehreſten Philoſophen Griechenlands entſcheiden für das letzte, und unter dieſe gehört auch Ariſtoteles. Er erkennt es als ausgemachte Wahrheit, daß es Vergnügen gebe,

59) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 7.

gebe, das ſchändlich, unerlaubt iſt, das ſich der rechtliche Mann nicht erlauben dürfe, und unterſcheidet daher zwiſchen Vergnügen an ſich und Glückſeligkeit, worunter er bloß das mit der vernünftigen Natur übereinſtimmende, durch eigene Thätigkeit hervorzubringende alſo moraliſche Vergnügen verſtehet.

Sollte dieſes Moralſyſtem gehörig gegründet ſeyn, ſo müßte Glückſeligkeit und Moralität unterſchieden, und jene dieſer untergeordnet ſeyn. Nun thut er zwar dieſes wirklich, aber mehr aus Inconſequenz als aus Grundſätzen. Denn analyſirt man die Hauptſätze ſeines Syſtems, ſo kommt man auf das entgegengeſetzte Reſultat, daß Gottſeligkeit der letzte und höchſte Zweck des Menſchen, und Tugend entweder Ein und daſſelbe mit derſelben ſey, oder doch nur ſich als Mittel zu ihr verhalte. Die vollkommenſte Handlungsweiſe, die beſte Anwendung der edelſten Kraft, auf das ganze menſchliche Leben, auf die vollkommenſte Weiſe, iſt Tugend; eben das iſt auch Glückſeligkeit. Beide Erklärungen fallen in Eins zuſammen. Iſt allenfalls noch ein Unterſchied, ſo beſteht er darin, daß Glückſeligkeit eine unmittelbare Folge der vollkommenſten Aeuſſerung der Geiſteskräfte iſt; dann iſt aber die Tugend nichts anderes, als das Mittel zur Glückſeligkeit. In dieſer Hinſicht iſt es auch ganz conſequent, wenn er der Glückſeligkeit einen höhern Rang, als der Tugend, der letzten nur einen Preis, der erſten einen unbedingten Werth zuſpricht.

Das letzte Princip der Moral iſt nichts anderes, als ein empiriſcher Grundſatz, welchen die theoretiſche Vernunft aus dem Factum des Begehrens genommen hat. Denn es giebt eigentlich nach dem Ariſtoteles kein Vernunftgeſetz, welches praktiſch wäre; das Begehren giebt es der Vernunft, und zugleich die Sanction. Ein Naturgeſetz iſt, ohne daß der Philoſoph es merkt, an die Stelle des Sittengeſetzes hingeſtellt.

Nun

Nun beruft er ſich doch oft auf gewiſſe Grundſätze, durch welche das moraliſche Handeln eigentlich beſtimmt wird. Z. B. um tugendhaft zu handeln, muß man nach richtigen Grundſätzen (ορθος λογος) den rechten Grad in den Handlungen und Gemüthsveränderungen beſtimmen, man muß mit Freiheit einen guten Zweck ſich vorſetzen, und die dazu angemeſſenen Mittel wählen. Fragt man aber, wornach wird die Güte des Zwecks beurtheilet? ſo wird man in dem Cirkel herumgeführt: man kann nicht gut ſeyn, ohne moraliſche Klugheit (Φρονησις), noch moraliſch klug ohne Tugend. Die moraliſche Handlungsweiſe wird zuletzt ſo beſtimmt, daß es diejenige ſey, welche ſich der Tugendhafte (Φρονιμος) wählen würde. Man wird alſo von der Tugend an den tugendhaften Mann, und von dieſem wieder an die Tugend verwieſen. Ungeachtet er aber die Glückſeligkeit als letzten Zweck oft genug mit klaren Worten aufgeſtellt hat, und ſie in dieſer Hinſicht über die Tugend ſetzt, ſo geſteht er doch wieder, daß die Tugend, auch wenn ſie keinen Einfluß auf die Glückſeligkeit hätte, um ihrer ſelbſt willen ein Gegenſtand des Beſtrebens ſey [60]). Auch wagt er es nicht zu entſcheiden, ob man das Vergnügen der Thätigkeit, oder dieſe des Vergnügens wegen begehre [61]).

Daß Tugend auf Freiheit beruhe, daß der böſe und gute Wille dem Menſchen ſelbſt zugerechnet werden könne, iſt eine wichtige Entdeckung des Ariſtoteles, der darin wei-

60) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 3. περι πολλα δε σπουδην ποιησαμεθα αν, και ει μηδεμιαν επιφεροι ηδονην, οιον ὁραν, μνημονευειν, ειδεναι, τας αρετας εχειν. ει δ' εξ αναγκης ἑποιτο τουτοις ηδονη, ουδεν διαφερει· ελοιμεθα γαρ αν ταυτα, και ει μη γενοιτ' αν απ' αυτων ηδονη.

61) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 4.

ter ſah, als Plato. Ungeachtet der letzte bei ſeiner Behauptung, daß nur der gute Menſch mit Freiheit handle, aber nicht der böſe, inſofern Recht hat, daß Tugend nur da iſt, wo die Vernunft ſelbſtthätig den Willen beſtimmt hat, eine unmoraliſche Handlung aber dann entſteht, wenn die Vernunft unthätig iſt, welches einen Mangel von Freiheit beweiſt; ſo hatte er doch dabei überſehen, daß dieſer Mangel ſelbſt verſchuldet iſt, und daß, wenn der Menſch ein moraliſches Weſen iſt, die Vernunft auch da handeln ſollte, und daher auch konnte, wo ſich der Menſch durch andere Bewegungsgründe beſtimmen ließ. Die Widerlegung dieſes Irrthums iſt daher kein geringes Verdienſt des Ariſtoteles. Wenn man indeſſen dieſe richtigen Sätze mit ſeinem aufgeſtellten Syſteme vergleicht, ſo findet man beide in Widerſpruch mit einander. Denn nach demſelben beruht weder der letzte Zweck, noch die Wahl der Mittel auf Freiheit. Nach Glückſeligkeit ſtreben alle Menſchen, alle ſetzen ſich einen guten Zweck vor, und zwar vermöge der Natur. Die Wahl der Mittel hängt von der beſondern Gemüthsart, Denkart, von der Cultur des Verſtandes ab, welches alles nicht in das Gebiet der Willkür des Menſchen gehört. Zwar ſucht Ariſtoteles dieſe Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er behauptet, auch von der Beſchaffenheit der Vorſtellungen und der Denkart ſey der Menſch, wenigſtens zum Theil, freie Urſache. Allein ſchon die Einſchränkung zeigt, daß der Einwurf nicht ganz aus dem Wege geräumt iſt, und er kommt durch das Syſtem des Ariſtoteles mit neuer Stärke wieder zum Vorſchein, da er nicht leugnen kann, daß es eine angeborne Verſchiedenheit der Menſchen giebt, daß ſie darum Glückſeligkeit nicht auf einerlei Wegen zu erreichen ſuchen, weil dem einen dieſes, dem andern jenes Vergnügen macht; ja daß, um gut zu werden, die Natur, vorzüglich aber die Erziehung, Gewöhnung und Geſetze des Staats das meiſte beitragen [62]).

Die

62) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 9.

Die Glückſeligkeit iſt auch ſchon deswegen kein taugliches Princip, weil ſie ſo vieler Modificationen fähig iſt, welche auf individuellen Anlagen und Beſchaffenheiten beruhen, und weil nicht vorgeſchrieben werden kann, was einem Vergnügen oder Mißvergnügen machen ſoll. Ariſtoteles beſtimmt zwar die Glückſeligkeit dahin, daß ſie in dem moraliſchen Handeln beſteht; allein dieſe Beſchränkung iſt theils einſeitig, theils willkührlich, weil nicht die ganze Glückſeligkeit darin beſtehet, noch die Rechtmäßigkeit der Foderung, die Glückſeligkeit darin zu ſetzen, eingeſehen werden kann, wenn nicht vorher das Sittengeſetz in ſeiner Unabhängigkeit erkannt iſt.

Der Begriff, welcher von der Tugend gegeben wird, befriediget weder in der Beziehung auf Moral, noch auf Glückſeligkeit, welche durch das ganze Syſtem hindurch ſich durchkreuzen, weil der weſentliche Charakter der Tugend, welche aus der Form des Handelns entſpringt, noch nicht gefunden war; (daß die Tugend eine zum Charakter gehörende, durch Freiheit erworbene Handlungsweiſe ἕξις) ſey, iſt eine gute Bemerkung, welche eine erſchöpfende Erörterung einleitet) ſo mußte er ſich damit begnügen, den Stoff, die materiellen Handlungen, an welchen ſich Tugend äußert, zu charakteriſiren. Hierdurch kam er auf das Mittelmaaß, das richtige Verhältniß, welches zwiſchen dem zu viel und zu wenig die Mittelſtraße hält, als den allgemeinen Maaßſtab, nach welchem man Vollkommenheit an äußeren Werken ſchätzet. Daß dieſes Merkmal aber nicht das weſentliche ſey, hätte ihn ſchon der Umſtand belehren müſſen, daß es geſetzwidrige Handlungen giebt, welche, wie er ſelbſt geſtehen muß [63]), durch keine Modi-

63) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. ου πασα δ' επιδεχεται πραξις ουδε παν παθος την μεσοτητα· ενια γαρ ευθυς ωνομαζαι συνειλημμενα μετα της φαυλοτητος· οἱον επιχαιρεκακια, αναισχυντια, φθονος·

ſication, um ſie in das richtige Verhältniß zu ſetzen, zu tugendhaften umgeſchaffen werden können, wenn ihm auch die Ueberzeugung entging, daß kein Menſch es in der Tugend, als innern Geſinnung, zu viel thun könne. Auch enthält die Vorſchrift, in allem das Mittelmaaß zu wählen, nur eine leere Formel, weil ſie im Grunde nicht mehr ſagt, als, man ſoll ſo viel thun, als recht, zu der Zeit und auf die Art, wie es recht iſt. Aber was Recht überhaupt ſey, iſt nicht feſtgeſetzt. Auch iſt er nicht im Stande, eine beſtimmte Regel anzugeben, nach welcher dieſes Verhältniß beurtheilt werden könnte, um darnach die Maximen zu wählen, ſondern er kann nur im Allgemeinen die Cultur des Verſtandesvermögens empfehlen, um zu guten Zweken angemeſſene Mittel zu wählen.

Alle dieſe Fehler und Mängel entſpringen daraus, daß Ariſtoteles mit dem Objecte des Willens, dem Guten, anfängt, ehe er noch in dem formalen Geſetze eine ſichere Richtſchnur entdeckt hatte, welche alle Unterſuchungen über das Praktiſche leiten muß. Eben dies war auch der Fall bei dem Plato, ungeachtet ihre beiden Syſteme nicht ganz übereinſtimmen, und, wenn man ihre Verſchiedenheit mit einem Zuge charakteriſiren wollte, in dem Platoniſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit, in dem Ariſtoteliſchen aber Glückſeligkeit und Sittlichkeit die Hauptſumme iſt. Wahrſcheinlich iſt Ariſtoteles durch die Schwierigkeit, welche Plato fand, das Verhältniß der Glückſeligkeit zur Sittlichkeit zu beſtimmen, bewogen worden, die Glückſeligkeit als Endzweck des Menſchen aufzuſtellen; aber er wurde dadurch nur inconſequenter.

Dem

νος· και επι των πραξεων, μοιχεια, κλοπη, ανδροφονια. παντα γαρ ταυτα και τα τοιαυτα λεγεται τον αυτα φαυλα ειναι, αλλ' ουχ αι ὑπερβολαι αυτων ουδε αι ελλειψεις· ουκ εστιν ουν ουδεποτε περι αυτα κατορθουν αλλ' αει ἁμαρτανειν.

Demungeachtet iſt in dieſem Syſteme die Summe ächter, in dem Geiſt- ::: Moralität gedachter Sätze und Vorſchriften nicht geringe, welche offenbar beweiſen, daß das Irrige theils aus ...er noch nicht weit genug geführten Unterſuchung der menſchlichen Natur, theils aus Inconſequenz entſprang.

So unvollkommen das Hauptmerkmal des ſittlichen Strebens angegeben iſt, ſo diente es doch dazu, die einzelnen tugendhaften Handlungen etwas ſyſtematiſcher aufzuführen. Plato hatte ſich mehr an die Entwickelung des tugendhaften Charakters ſelbſt gehalten, und denſelben in vier Haupteigenſchaften, Weisheit, Beherrſchung der Sinnlichkeit, Muth und Standhaftigkeit und endlich Gerechtigkeit zerlegt, woraus in der Folge die Cardinaltugenden der Stoiker entſtanden ſind. Ariſtoteles hingegen beſtimmt die Fälle der Anwendung der Tugend oder die Aeußerungen derſelben; nicht das Formale ſondern das Materiale. Dieſes ſind Handlungen und Gemüthszuſtände. Indeſſen zählt er dieſe mehr auf, als daß er ſie ſyſtematiſch abhandelt. Es ſind folgende: Tapferkeit in Rückſicht auf Furcht und Tollkühnheit; Mäßigkeit in Beziehung auf das Streben nach angenehmen Gefühlen beſonders des Gefühls; Freigebigkeit in Rückſicht auf Erwerb und Ausgabe des Vermögens; geſchmackvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια) bei großem Aufwande; Ehrliebe und edler Stolz (μεγαλοψυχια) in Rückſicht auf Ehre; Sanftmuth (πραοτης) in Beziehung auf Zorn; richtige Selbſtwürdigung (αληθεια); feine Scherzhaftigkeit (ευτραπελια) und gerade Höflichkeit (φιλια); Sittſamkeit (αιδως) und Unwille über unverdiente Vorzüge Anderer (νεμεσις) in dem Umgange mit andern; Gerechtigkeit.

Bei allen dieſen Tugenden unterſucht er genau die entgegengeſetzten Fehler, ſowohl in dem Zuviel, als in dem Zuwenig; er beſtimmt die lobenswürdige Eigenſchaft, welche ſich von beiden fehlerhaften Extremen entfernt, und zeichnet ſie ſorgfältig von Anlagen des Temperaments, des Naturells u. ſ. w. aus. Daher erklärt er auch Enthaltſamkeit und Unenthaltſamkeit (εγκρατεια, ακρατεια) als in dem Temperament gegründet, weder für Tugend noch Laſter; aber Mäßigkeit und Unmäßigkeit (σωφροσυνη, ακολασια) inſofern bei dieſen der freie Entſchluß, Gelüſte zu befriedigen oder nicht zu befriedigen, obwaltet [64]).

Die Gerechtigkeit nimmt Ariſtoteles, wie andere Moraliſten, in einem doppelten Sinne, in einem weitern, wo Gerechtigkeit alle einzeln angegebenen Tugenden, inſofern ſie gegen andere Menſchen ausgeübt werden, begreift, und in einem engern, wo ſie die Geſinnung iſt, die Gleichheit unter den Menſchen, ſowohl in Ertheilung von Ehre, Geld, Belohnungen und Beſtrafungen, als auch in dem gemeinſchaftlichen Verkehr und in Verträgen zu beobachten, mit andern Worten, jedem das Seine zu geben. Das Merkmal der Gleichheit, welches in dieſem Begriffe das Weſentliche iſt, führte ihn darauf, die beiden letzten Arten der Gerechtigkeit als eine geometriſche und arithmetiſche Proportion zu betrachten, durch welche Subtilität die Theorie dieſer Tugend aber nichts gewonnen hat [65]).

Da

64) Ariſtotel. Nicomach. VII, c. 1, 8.

65) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 1. και τελεια μαλιστα αρετη, ὁτι της τελειας αρετης χρησις εστι· τελειον δ' εστιν ὁτι ὁ εχων αυτην, και προς ἑτερον δυναται τη αρετη χρησθαι, αλλ' ου μονον καθ' αὑτον. c 5. ἡ δικαιοπραγια μεσον εστι του αδικειν και αδικεισθαι· το μεν γαρ πλεον εχειν· το δ' ελαττον εστι. c. 8, 2. ſeq.

Da die Gerechtigkeit in dieſem Sinne Handlungen betrifft, welche durch bürgerliche Geſetze beſtimmt ſind, ſo nimmt daher Ariſtoteles Veranlaſſung, einiges über Rechte und Geſetze zu ſagen, welche als die erſten deutlichen Gedanken über Naturrecht Aufmerkſamkeit verdienen.

Recht iſt die Norm der Gleichheit in Anſehung des Schadens und des Gewinnes, daß keiner bevortheile, aber auch nicht bevortheilt werde. Dieſe Norm ſchreiben Geſetze vor. Dieſes Recht kann nur da Statt finden, wo einer dem andern Abbruch, Unrecht thun kann, das iſt, zwiſchen verſchiedenen Perſonen. Es giebt daher eigentlich kein Herren- und kein Vaterrecht, weil Sclave und Sohn zum Eigenthum des Herrn und des Vaters gehören, alſo nur einen Theil von ihnen ausmachen. Der Herr und der Vater kann alſo ſo wenig dem Sclaven und dem Sohne Unrecht thun, als einer ſich ſelbſt Unrecht zufügen kann [66]).

Dieſes Verhältniß findet ſich aber zwiſchen Mann und Frau. und darauf gründet ſich ein Familienrecht (οικονομικον δικαιον), welches jedoch von dem bürgerlichen (πολιτικον δικαιον) noch verſchieden iſt. Dieſes iſt die Norm, nach welcher unter denjenigen, welche als freie und gleiche Glieder eine Geſellſchaft zum ſichern und ſelbſtſtändigen Le-

66) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 6. εϛι γαρ δικαιον, εν οις και νομος προς αυτους· νομος δε εν οις αδικια· ἡ γαρ δικη κρισις του δικαιου και του αδικου, εν οις δ' αδικια, και το αδικειν εν τουτοις — τουτο δ' εϛι, το πλεον αὑτῳ νεμειν των ἁπλως αγαθων· ελαττον δε των ἁπλως κακιων — το δε δεσποτικον δικαιον και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις, αλλ' ὁμοιον· ου γαρ εϛι αδικια προς τα αὑτου ἁπλως· το δε κτημα και το τεκνον ἑως αν πηλικον και μη χωρισθῃ, ὡσπερ μερος αυτου· αυτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν.

bensgenuß ausmachen, eine proportionirte Gleichheit Statt findet, daß keiner mehr von den Gütern des Lebens, aber auch nicht weniger von den Laſten und Nachtheilen ſich zueigne, als ihm zukommt. Dieſe Proportion zu verletzen iſt aber jeder von Natur geneigt. Daher darf nicht eine Perſon, ſondern die Vernunft in der bürgerlichen Geſellſchaft herrſchen. Denn der Regent iſt der Beſchützer des Rechts, der nicht auf ſeinen Vortheil ſiehet, ſondern für das Beſte anderer. Zu ſeinem Erſatz iſt nur allein Würde und Ehre beſtimmt. Wer ſich nicht daran begnüget, der iſt Tyrann 67).

Das bürgerliche Recht iſt aber von zweierlei Art, das natürliche (Φυσικον) und poſitive (νομικον). Das natürliche iſt dasjenige, welches überall ſeine unveränderliche Gültigkeit hat; das poſitive, was an ſich gleichgültig iſt, aber durch Anordnung Rechtskraft erhält, z. B. Volksſchlüſſe. Einige glauben, es gebe gar kein natürliches Recht, denn alles ſey willkührlich und veränderlich, was aber Natur und in der Natur gegründet ſey, müſſe durchgängig unveränderlich ſeyn, wie z. B. das Feuer in allen Ländern brennt. Darauf antwortet Ariſtoteles: dieſes Räſonnement treffe nicht ganz zu; denn einiges Natürliche ſey auch veränderlich, aber nicht alles, und es gebe allerdings ein natürliches Recht, außer dem poſitiven veränderlichen 68).

Eine

67) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 6. το πολιτικον δικαιον εξι επι κοινωνιων βιου προς το ειναι αυταρκειαν ελευθερων και ισων, η κατα αναλογιαν η κατ' αριθμον. διο ουκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον, ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει και γινεται τυραννος. εξι δε ὁ αρχων Φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, καὶ του ισου.

68) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 7. του δε πολιτικου

Eine Art des bürgerlichen Rechts, das aber nicht auf Geſetzen beruhet, iſt die Billigkeit (το επιεικες). Denn jedes Geſetz iſt eine allgemeine Vorſchrift. Viele Dinge laſſen ſich aber im Allgemeinen nicht genau beſtimmen, und daher verordnet das Geſetz das, was in den meiſten Fällen dieſer Art gültig iſt, ohne zu verkennen, daß dieſer Beſtimmung noch etwas fehlet. Wer nun nicht ſtrenge nach dem Sinne des Geſetzes handelt, ſondern nach dem Geiſte und Sinne des Geſetzgebers, der handelt nach Billigkeit. Und dieſe iſt alſo eine Art von Verbeſſerung eines mangelhaften Geſetzes, eine Nachhülfe, welche dem Willen des Geſetzgebers entſpricht und die er, wenn er gegenwärtig wäre, und den vorliegenden Fall gewußt hätte, ſelbſt genehmigen würde. Die Billigkeit iſt alſo über ein durch Allgemeinheit unbeſtimmtes Geſetz erhaben, und demſelben vorzuziehen [69]).

Ungeach-

τικου δικαιου το μεν φυσικον εξι· το δε νομικου, φυσικον μεν, το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν και ου τω δοκειν η μη· νομικον δε, ὁ εξ αρχης μεν ουδεν διαφερει ούτως η αλλως, ὁταν δε θωνται, διαφερει.

69) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 10. το γαρ επιεικες, δικαιου τινος ον βελτιον εξι δικαιον· και ουχ ὡς αλλο τι γενος ον βελτιον εξι του δικαιου το αυτο αρα δικαιον και επιεικες. και αμφοιν σπουδαιοιν οντοιν κρειττον το επιεικες. ποιει δε την απορiαν, ὁτι το επιεικες δικαιον μεν εξι, ου το κατα τον νομον δε, αλλ' επανορθωμα νομιμου δικαιου. αιτιον δε ὁτι ὁ μεν νομος καθολου πας· περι ενιων δε, ουχ οἱον τε ορθως ειπειν καθολου. Aus dieſem Kapitel erhalten ſeine Gedanken über die γνωμη, VI, c. 9., welche nichts anders iſt, als das Vermögen, Billigkeit zu beurtheilen, Licht.

Ungeachtet hier das Recht im juridiſchen Sinne (Ius) von dem moraliſch rechten (rectum) nicht unterſchieden worden, und daher auch der weſentliche Charakter des Rechts nicht bemerkt iſt, ſo liegt doch eine deutlichere Ahndung von einem Naturrecht in der Behauptung, daß das bürgerliche poſitive Recht ein unveränderliches als Norm vorausſetze, auch ſelbſt in der Unterſcheidung der Gerechtigkeit als Tugend überhaupt in Beziehung auf andere, von der Gerechtigkeit im engern Sinne, welche als ſpecielle Tugend zwar auch für die Moral gehört, aber doch die Ausübung des Rechtsgeſetzes als Pflicht vorgeſtellt, zum Gegenſtande hat. Daß aber dieſe Ahndung nicht weiter verfolgt wurde, davon liegt der Grund theils in der Zweideutigkeit, welche die griechiſche Sprache in dem Worte δίκαιον mit faſt allen Sprachen gemein hat, theils und vorzüglich in dem eigenthümlichen Charakter der ältern Moral, daß ſie mehr Tugendlehre als Pflichtenlehre iſt. Den tugendhaften Charakter zu beſchreiben, ſeine Gründe zu erforſchen, ſeine Handlungsweiſe in der nähern Anwendung auf das thätige Leben zu beſtimmen, hierauf iſt das Hauptaugenmerk der alten Moraliſten gerichtet. Dieſer Gang entſpricht dem Gange der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes, der immer von dem Concreten zu dem Abſtrakten, von der Praxis zur Theorie fortſchreitet, er iſt dem praktiſchen Sinne der griechiſchen Philoſophen angemeſſen, die auch in ihren wiſſenſchaftlichen Bearbeitungen der Moral nie die Anwendung auf das wirkliche Leben aus den Augen ließen 70). Nun glaubten ſie, und mit Recht, daß die Bildung des Charakters der erſte und wichtigſte Schritt zur ſittlichen Cultur ſey, daß die beſten Sittenregeln ohne alle Wirkung ſind, wenn es an dem ſittlichen Gefühle fehlet, welches die Vorſchriften auffaſſet und ſich aneignet, daß ſelbſt der ſittliche

70) Ariſtotel. Nicomach. I. c. 3. X. c. 9.

ſittliche Charakter aller wiſſenſchaftlichen Cultur entbehren könne, indem er von ſelbſt alles auf den letzten Zweck beziehe und die beſten Mittel zur Erreichung deſſelben wähle 71). Sie hatten daher ganz recht, wenn ſie vorzüglich auf den Charakter zu wirken ſuchten. Allein die Moral als Wiſſenſchaft blieb dabei um einige Schritte zurück, oder vielmehr ſie wurde in ihrem Fortgange zur Wiſſenſchaft aufgehalten. Und das zwar aus folgenden Urſachen.

Erſtlich hielt man es bei dieſer Anſicht für entbehrlicher, an einen erſten Grundſatz und Grundbegriff der Wiſſenſchaft zu denken, und man erſchwerte ſich die Erfindung deſſelben. Daraus entſprang aber zweitens auch ein Mangel an ſyſtematiſcher Einheit und Vollſtändigkeit. Man ſuchte nicht das Sittengeſetz in die beſondern Vorſchriften zu zergliedern, welche daſſelbe in ſich begreift, noch auch die Fälle der Anwendung in dem wirklichen Leben nach einem leitenden Princip vollſtändig aufzuſtellen, und die beſondern Pflichten zu entwickeln, welche ſich oft auf beſondere Zuſtände und Verhältniſſe der Menſchen beziehen. Nur einige Materien muß man ausnehmen, z. B. von der Freundſchaft, welche Ariſtoteles ſehr ausführlich und mit viel Geiſt und Scharfſinn ausgeführt, aber auch ſo viel hineingezogen hat, daß dieſe Abhandlung einigermaßen für einen Abriß der Pflichten und Rechte gelten kann. Nichts beweiſt aber dieſe Bemerkung auf eine auffallende Weiſe mehr, als, daß Ariſtoteles, ungeachtet er an einigen Stellen von allgemeinen

71) Plato de Republica III. S. 291. de Legib. II. S. 59. 72. Ariſtotel. Nicomach. I, c. 4. διο δει τοις εθεσιν ηχθαι καλως τον περι καλων και δικαιων και ὁλως των πολιτικων ακουσομενον ἱκανως· αρχη γαρ το ὁτι· και ει τουτο φαινοιτο αρκουντως, ουδεν προσδεησει του διοτι· ὁ δε τοιουτος η ἑχει, η λαβοι αν αρχας ραδιως.

gemeinen Menſchenrechten und Menſchenpflichten ſpricht [72]), doch, wie es ſcheint, nicht daran gedacht hat, dieſe beſondees zu unteeſuchen, und wenn auch nicht gleich ſyſtematiſch, doch wenigſtens rhapſodiſch aufzuſtellen. Drittens, indem in der Moral der Griechen alles auf die Tugend, als Vollkommenheit des Charakters, zurückgeführt wird, und dieſe, obgleich durch freie Thätigkeit mit zu bewirkende, Vollkommenheit der menſchlichen Natur betrachtet wird, welcher nun anders als tugendhaft zu handeln gar nicht möglich ſey, ſo entſpringt daraus der Heroismus, der mehr oder weniger in den meiſten Moralſyſtemen der Alten herrſchend iſt, nach welchem die Tugend als ein Ziel, das jeder, wenn er will, und von der Natur nicht verwahrloſet iſt, vollſtändig eereichen kann, und der Beſitz derſelben als Hoheit und Adel vorgeſtellt wied, dee den Menſchen über andere erhebe, ohne dagegen die Pflich' in Rechnung zu beingen, welche allen Anſpruch auf Verdienſt zernichtet, und den menſchlichen Stolz duech die Erinnernng an ſtrenge Schuldigkeit niederſchlägt. Viertens, daraus folgte eine beſtändige Beemiſchnng und Verwechſelung der Pflichten und Rechte. Denn man unterſuchte, was fließt aus dem ſittlichen Charakter, welche Handlungen ſind demſelben eigenthümlich und gleichſam in der Natur deſſelben gegründet, ohne zu unterſcheiden, was das Rechtsgeſetz nnd das Sittengeſetz fodere. Um ſich davon zu überzeugen, darf man nur z. B. Ariſtoteles Abhandlung über die Freundſchaft leſen.

Zwei-

72) Ariſtotel. Nicomach. VIII, c. 11. δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης. Dahin gehört auch die Bemerkung Politicor. I, c. 5.: Kein Menſch als Menſch könne als Sache (κτημα) betrachtet werden.

Zweiter Abſchnitt.

Politik.

Der Zweck der Moral iſt nicht ſpeculative ſondern praktiſche Erkenntniß, nicht das Erkennen, ſondern das moraliſche Handeln. Zu dieſer Abſicht iſt aber Unterricht und Lehre nicht hinreichend. Zwar kann dieſe Diſciplin Jünglinge von edeln Sitten aufmuntern und beſtimmen, ſich der Tugend zu weihen. Aber bei vielen Jünglingen iſt das unmöglich, weil ſie von Natur nicht geeignet ſind, dem ſittlichen Gefühl Gehör zu geben, ſondern nur Furcht vor Strafen auf ſie wirkt. Ueberhaupt aber iſt der Unterricht nur da von wirklichem Einfluß, wo vorher das Gemüth des Zuhörers durch gute Sitten cultivirt iſt. Denn die herrſchende Sinnlichkeit verſchließt allen vernünftigen Vorſtellungen den Eingang, und kann nur durch äuſſern Zwang im Zaum gehalten werden. Alles beruhet daher zuletzt auf der erſten Erziehung [1]).

Dieſe Erziehung aber iſt ohne Geſetze nicht leicht zu erwarten; denn ſeine Begierden einſchränken und das Unangenehme ertragen iſt den meiſten Menſchen und zumal den jungen Leuten kein Gegenſtand der Luſt; daher muß die dahin abzweckende Erziehung und Lebensweiſe durch Geſetze vorgeſchrieben ſeyn, damit ſie zur Gewohnheit werde, und das Unangenehme verliere. Aber auch für die Erwachſenen ſind ſolche Geſetze nothwendig, weil ſie nur durch Strafen beſtimmt werden. Damit alſo die Menſchen tugendhaft und glückſelig leben, müſſen Vorſchriften da ſeyn, welche zwar auch von der Vernunft herrühren, aber mit äußerer Macht und Zwangsmitteln verſehen ſind [2]).

Dann

1) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 9.

2) Ariſtotel. Nicomach. X, c. 9. εκ νεου δε αγωγης ορθης τυχειν προς αρετην χαλεπον, μη υπο

Dann iſt auch kein Menſch ſich ſelbſt genugſam zur Glückſeligkeit, ſondern bedarf der Mitwirkung anderer Menſchen, und tritt darum in den geſellſchaftlichen und bürgerlichen Stand, damit er ſeine Glückſeligkeit vollkommen erreichen könne 3).

Die Politik iſt die Wiſſenſchaft von dem Staate, als der vollkommenen Verbindung der Menſchen zur vollſtändigen Erreichung der Glückſeligkeit, oder die Wiſſenſchaft, welche lehret, wie die Menſchen durch den Staat zur Tugend und Glückſeligkeit gelangen können 4).

Da

ὑτο τοιουτοις τραφεντα νομοις· το γαρ σοφρονως ζην και καρτερικως ουχ ἡδυ τοις πολλοις, αλλως τε και νεοις. διο νομοις δει τεταχθαι την τροφην και τα επιτηδευματα· ουκ εξι γαρ λυπηρα συνηθη γενομενα — ὁ δε νομος αναγκαστικην εχει δυναμιν, λογος ων απο τινος φρονησεως και νου.

3) Ariſtotel. Nicomach. VIII, c. 9. αι δε κοινωνιαι πασαι μοριοις εοικασι της πολιτικης· συμπορευονται γαρ επι τινι συμφεροντι και ποριζομενοι τι των εις τον βιον. και ἡ πολιτικη δε κοινωνια του συμφεροντος χαριν δοκει και εξ αρχης συνελθειν και διαμενειν, Politicor. I, c. 2. ὁτι μεν ουν ἡ πολις και φυσει και προτερον η ἑκαστος, δηλον· ει γαρ μη αυταρκης ἑκαστος, χωρισθεις ὁμοιως τοις αλλοις μερεσιν ἑξει προς το ὁλον. ὁ δε μη δυναμενος κοινωνειν, ἡ μηδεν δεομενος δι' αυταρκειαν, ουδεν μερος πολεως, ὡστε ἡ θηριον ἡ θεος.

4) Ariſtotel. Nicomach. I, c. 2, 9. το γαρ της πολιτικης τελος, αριστον ετιθεμεν. αὐτη δε πλειστην επιμελειαν ποιειται του ποιους τινας και αγαθους τους πολιτας ποιησαι και πρακτικους των καλων, Politicor. I, c. 1.

Da Ariſtoteles einmal die Glückſeligkeit als das höchſte Gut angenommen hatte, ſo war es conſequent, auch der Politik denſelben Endzweck vorzuſchreiben welchen die Ethik ſich vorgeſetzt hat, nur mit dem Unterſchiede, der in der Natur des Gegenſtandes liegt, daß die Ethik zeigt, wie der Menſch durch ſich ſelbſt glückſelig, die Politik hingegen unterſucht, wie durch die Verfaſſung und Verwaltung des Staats menſchliche Glückſeligkeit befördert werde. Auch verſteht es ſich von ſelbſt, daß in der Politik nicht von der höhern Art der Glückſeligkeit, ſondern nur von der niedern, welche Ariſtoteles die menſchliche oder moraliſche nannte, die Rede ſeyn kann, ob es gleich nicht ganz conſequent iſt, der Politik einen niedern Grad von Glückſeligkeit als Zweck anzuweiſen, da er ihr doch den Rang vor der Ethik zuerkennt, inſofern ſie einen höhern Zweck, Glückſeligkeit aller Glieder eines Staats beabſichtiget. Denn die extenſive Größe des Zwecks wird durch die geringere Intenſion aufgewogen. Indeſſen, die intellectuelle Glückſeligkeit liegt nicht in dem Kreiſe gewöhnlicher Menſchen, wie ſie die Politik nimmt.

Dieſer Satz, nebſt dem, daß Tugend der Weg zur Glückſeligkeit ſey, ſind die beiden Fundamentalſätze, welche er aus der Ethik hier vorausſetzt. Der Hauptgegenſtand ſeiner Politik iſt nun, diejenige Staatsverfaſſung zu finden, welche dieſem Endzwecke am meiſten entſpricht, und er unterſucht daher, wie ein Staat entſteht, und woraus er beſteht, die verſchiedenen Formen des Staats, ihre Vortheile und Nachtheile, die Revolutionen und Veränderungen, denen ſie unterworfen ſind, und die Mittel, durch welche eine jede derſelben ſich zu erhalten habe. Das Hauptproblem iſt aber dennoch nicht vollſtändig aufgelöſt; wahrſcheinlich iſt jedoch die Politik nicht ganz auf uns gekommen. Indeſſen hat dieſes Werk doch auch für uns ein großes Intereſſe, nicht allein wegen der vielen hiſtoriſch-philoſophiſchen Bemerkungen über die merkwürdigſten Staatsverfaſſungen jener Zeit, ſondern auch wegen der

erſten Elemente des hypothetiſchen Naturrechts, des Ehe-, Familien- und Staatsrechts, und wegen ſo vieler Unterſuchungen aus der Staatswiſſenſchaft, welche die Begebenheiten unſerer Zeit ſo wichtig gemacht haben. Wir können auch hier, nach unſerm Plane, nur die Principien und Hauptſätze ſeiner Politik darſtellen.

Das Bedürfniß zwingt die Menſchen in Verbindung zu treten, und die Natur hat ſie, weil ſie ſich nicht ſelbſt genugſam ſind, zur Geſelligkeit gebildet, vorzüglich durch die Sprache, durch welche ſie nicht allein dunkle Gefühle, wie die Thiere, ſondern klare Empfindungen und Urtheile über Böſes und Gutes, Recht und Unrecht einander mittheilen können. Zuerſt entſtehen diejenigen Verbindungen (κοινωνια), durch welche die dringendſten Bedürfniſſe gehoben werden, das iſt, die eheliche; denn Mann und Weib können nicht ohne einander leben, und der Naturtrieb bringt ſie zuſammen. Es treten dann noch mehrere Perſonen zuſammen, und bilden Familien, welche aus Mann und Weib, Vater und Kindern, Herrn und Sclaven beſtehen. Aus der Vereinigung mehrerer Familien entſtehen dann Gemeinden, Städte, Staaten [5]).

Ein Staat unterſcheidet ſich von dieſen kleinen Geſellſchaften nicht etwa blos durch die Größe, ſondern auch durch den Zweck. Durch die kleinen Geſellſchaften werden nur einzelne Bedürfniſſe, durch den Staat alle befriedigt; keine Familie, Gemeinde u. ſ. w. kann für ſich allein beſtehen, der Staat iſt ſich ſelbſt genug. Der Staat iſt alſo eine vollkommene ſelbſtſtändige Verbindung mehrerer Geſellſchaften zur Befriedigung aller menſchlichen Bedürfniſſe, auch der geiſtigen, unter Rechtsgeſetzen [6]). Sein Entſte-

5) Ariſtotel. Politicor. I, c. 2.

6) Ariſtotel. Politicor. I. c. 2. ἡ δ' ἐκ πλειονων κωμων κοινωνια τελειος, πολις, ἡ ὀη πασης εχουσα

Entſtehungsg- und iſt die Nothwendigkeit des Nebeneinanderſeyns und die Abhängigkeit der Menſchen von einander; aber ſein Zweck gehet weiter, nicht auf das bloße Seyn, ſondern Beſſerſeyn, auf den Wohlſtand der Menſchen. Der Natur nach iſt der Staat eher, als jede einzelne Geſellſchaft und jedes einzelne Individuum von Menſchen; denn er iſt das Ganze und das Vollkommene, zu welchen ſich die Individuen und Privatgeſellſchaften, wie Theile und Mittel, verhalten. Unterdeſſen muß doch die Natur dieſer einzelnen Geſellſchaften vorher unterſucht werden, ehe die Verfaſſung und Verwaltung des Staats kann betrachtet werden 7).

Jeder Staat beſteht aus Familien, jede vollſtändige Familie aber aus Freien und Leibeigenen. Es findet hier ein dreifaches Verhältniß Statt, Mann

σα περας της αυταρκειας, ὡς επος μεν, ειπειν· γινομενη ουν του ζην ἑνεκεν, ουσα δε του ευ ζην. Der Zuſatz „unter Rechtsgeſetzen“ iſt zwar in dieſer Erklärung nicht mit klaren Worten enthalten, aber ſie folgt theils ſchon aus dem Begriffe des Wohllebens, worunter Ariſtoteles ein moraliſches Handeln nebſt der daraus entſpringenden Glückſeligkeit verſtehet, theils aus dem, was er gleich darauf von der Sprache, als dem Mittel der Geſelligkeit, ſagt, daß der Menſch unter allen Thieren allein eine Empfindung vom Guten und Böſen, Recht und Unrecht habe, und daß die gleiche Theilnahme der Menſchen daran Familien und Staaten begründe. ἡ δε τουτων κοινωνια ποιει δικιαν και πολιν. Nicomach. V. c. 6. διο ουκ ειωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον· ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει, και γινεται τυραννος· εστι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου.

7) Ariſtotel. Politicor. I, c. 2. c. 1. III, c. 9.

und Weib, Herr und Leibeigener, Vater und Kinder [8]).

Die eheliche Verbindung hat den Zweck der Fortpflanzung des Geſchlechts, und gemeinſchaftliche Unterſtützung. Es iſt ein Verhältniß der Freien zu Freien. Mann und Weib haben daher Rechte gegen einander, welche auf dem natürlichen Geſchlechtsunterſchiede beruhen. Der Mann beſitzt nehmlich eine Ueberlegenheit des Verſtandes, daher hat er von der Natur ein Recht zur Regierung des Hausweſens, und die Frau die Beſorgung der häuslichen Geſchäfte, die ihr obliegen. Es iſt eine ariſtokratiſche Verbindung [9]).

Der Vater ſtehet zu den Kindern in dem Verhältniß, wie der Monarch zu den Unterthanen. Die Kinder gehören mit zum Seinem des Vaters, ſie verdanken ihm ihr Leben, ihren Unterhalt, ihre Erziehung. Der Vater hat Rechte gegen ſie, aber ſie nicht gegen den Vater, denn ſie ſind durchaus Schuldner. Ehrerbietung und Unterhalt ſind ſie für die empfangenen Wohlthaten Vater und Mutter ſchuldig, aber nicht in gleichem Grade. Der Vater iſt auch ſchuldig für ihr Beſtes zu ſorgen, ſonſt würde er ein Tyrann [10]).

Der Leibeigene gehört zum Eigenthume des Herrn, er iſt ein Theil des Vermögens, und gleichſam ein Werkzeug zu ökonomiſchen Zwecken, z. B. zum Erwerb, und er unterſcheidet ſich nur dadurch von andern Werkzeugen, daß er lebendig iſt. Der Leibeigene hat keine Rechte, und daher kann der Herr nach Belieben mit ihm ſchalten, ohne ihm

8) Ariſtotel. Politicor. I, c. 1, 2, 3.

9) Ariſtotel. Nicomach. VIII, c. 10, 12. Politicor. I, c. 2. Oeconom. I, c. 3.

10) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 10, 11, 12.

ihm Unrecht zu thun. Seine Willkür wird nur allein durch ſeinen Nutzen gebunden und beſchränkt. Denn wenn er ihn wohl hält, ſo hat er beſſere Dienſte von ihm zu hoffen. Indeſſen ſchränkt doch Ariſtoteles dieſen harten Satz ein, wenn er ſagt, dieſes gelte nur vom Sclaven als Sclaven, nicht als Menſchen, denn es gebe allgemeine Menſchenrechte gegen alle, welche die Fähigkeit haben, ſich Geſetzen zu unterwerfen und Verträge zu ſchlieſſen. Und in dieſer Rückſicht könne ſelbſt eine Art von Freundſchaft zwiſchen Herren und Leibeigenen Statt finden [11]).

Giebt es denn aber ein Herrenrecht? Dieſe Frage hat nicht den Sinn, ob ein Menſch befugt ſey, ſich freiwillig in den Dienſt eines andern zu begeben, ohne dadurch aufzuhören, freie Perſon zu ſeyn, ſondern ob Leibeigenſchaft in dem Naturrecht gegründet ſey? Die Philoſophen hatten bisher dieſe Rechtsfrage wenig in Unterſuchung genommen. Auch ſelbſt Plato, ob er gleich die Sclaverei für etwas dem natürlichen Gefühle des Menſchen Widerſtreitendes hielt, und für das Betragen gegen Leibeigene ſehr geſunde Grundſätze vortrug, äußert doch keinen Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Sclaverei; aus Pa-

11) Arlſtotel. Politicor. I, c. 4. ὁ δουλος κτημα τι εμψυχον και ὡσπερ οργανον προ οργανων. ὁ μεν δεσποτης του δουλου δεσποτης μονον, εκεινου ὁ' ουκ εξιν. ὁ δε δουλος ου μονον δεσποτου δουλος εστιν αλλα και ὁλως εκεινου. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 12. Φιλια δ' ουκ εστι προς τα αψυχα, ουδε δικαιον — ουδε προς δουλον ἡ δουλος. ουδε γαρ κοινον εστιν. ὁ γαρ δουλος, εμψυχον οργανον· το δ' οργανον αψυχος δουλος. ἡ μεν ουν δουλος, ουκ εστι Φιλια προς αυτον, ἡ δ' ανθρωπος· δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης· και Φιλιας δη, καθ' ὁσον ανθρωπος.

triotiſmus wünſcht er nur, daß die Griechen nicht gegen Griechen das Kriegsrecht, die Ueberwundenen und Gefangenen zu Sclaven zu machen, ausüben möchten [12]). Es iſt zu bedauren, daß uns Ariſtoteles diejenigen Denker nicht genannt hat, welche, wie er ſagt (I, c. 5.), behaupteten, der Unterſchied zwiſchen Freien und Nichtfreien ſey etwas Poſitives, von dem die Natur nichts wiſſe. Indeſſen hat doch Ariſtoteles das Verdienſt, daß er das Bedürfniß fühlte, dieſen Gegenſtand gründlicher zu unterſuchen, obgleich die Grundſätze, von denen er ausgeht, nicht haltbar ſind.

Er ſtellt die Frage ſo: **Giebt es Menſchen, die von Natur, alſo ohne alles vorhergehende Factum, Leibeigene ſind?** Ungeachtet er nun ganz richtig bemerkte, daß Menſch und Leibeigener von Geburt, d. i. ein ſolcher, der keine Perſon iſt, ſondern zu dem Seinem eines andern gehört, widerſprechende Begriffe ſind [13]), ſo gehet er doch über dieſen Punct, der gerade der wichtigſte iſt, ohne allen Anſtoß zu nehmen, weg, und unterſucht dagegen, **ob es für manche Menſchen gut ſey, daß ſie dienen und unter fremder Gewalt ſtehen.** Sein Grundſatz iſt: **was nützlich iſt, iſt auch recht** [14]). Dieſes wird nun ſo bewieſen. Es giebt

12) Plato de Legib. VI, S. 300 ſeq. de republ. V, S. 44.

13) Ariſtotel. Politicor. I, c. 4. ὁ γαρ μη αὑτου φυσει, αλλ' αλλου (ϛιν), ανθρωπος δε, οὑτος φυσει δουλος ϛιν· αλλ' ουδ' ϛιν ανθρωπος, ὁς αν κτημα ᾖ, ανθρωπος ον.

14) Ariſtotel. Politicor. I, c. 5. ποτερον δ' ϛι τις φυσει τοιουτος ᾖ ου, και ποτερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν, ᾖ ου, αλλα πασα δουλεια παρα φυσιν ϛι, μετα ταυτα σκεπτεον. ου χαλεπον

giebt von Geburt an einen Unterſchied zwiſchen Menſchen, daß einige zum Regieren und Herrſchen, andere zum Regiertwerden und Beherrſchtwerden tauglich ſind. In der ganzen Natur iſt aber das Beſſere das Regierende und Beſtimmende. Um dieſe Wahrheit einzuſehen, muß man einen vollkommenen unverdorbenen Menſchen betrachten, in welchem die Seele eine deſpotiſche Gewalt über den Körper, die Vernunft über das Begehren eine königliche Gewalt ausübt. Und hier zeigt es ſich offenbar, daß es für den Körper und das Begehren gut iſt, durch die Seele und die Vernunft regiert zu werden. Daſſelbe Verhältniß findet zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlechte Statt. Der Mann iſt vollkommener, und darum herrſcht er. Es iſt ferner für die unvernünftigen Thiere gut, daß ſie von den vernünftigen beherrſcht werden. Giebt es nun Menſchen, die ſich zu andern verhalten, wie der Körper zur Seele, d. i., wenn ſie durch den Körper thätig und zu körperlichen Arbeiten am beſten zu gebrauchen ſind, wenn ſie nur ſo viel Vernunft haben, daß ſie vernünftigen Vorſtellungen folgen, aber ſich nicht ſelbſt vernünftig beſtimmen können, ſo können dieſe von andern abhängig ſeyn und ſind es daher auch [15]). Dies

χαλεπον δε και τῳ λογῳ θεωρησαι και εκ των γιγνομενων καταμαθειν. το γαρ αρχειν και αρχεσθαι ου μονον των αναγκαιων αλλα και των συμφεροντων εςι. Man ſehe auch das Ende dieſes Kapitels.

15) Ariſtotel. Politicor. I, c. 5. ὁσοι μεν ουν τοσουτον διεςηκασιν, ὁσον ψυχη σωματος και ανθρωπος θηριου, διακεινται τουτον τον τροπον· ὁσων εςιν εργον ἡ του σωματος χρησις, και τουτ' εξ' απ' αυτων βελτιςον, εὑτοι μεν εισι φυσει δουλοι, οἱς βελτιον εςιν ἀρχεσθαι ταυτην την αρχην, ειπερ και

ſen Unterſchied hat auch die Natur nicht allein in dem Aeuſſern des Körpers, ſondern auch in den Anlagen des Geiſtes offenbaret; der Körper der Leibeigenen iſt ſtark zu Handarbeiten, der der Freien untüchtig zu dieſen, aber geſchickt zu Staatsgeſchäften. Weit größer ſind aber die Vorzüge des Geiſtes, nur daß ſie nicht ſo in die Augen fallen, als jene [16]). Nun zeigt er noch, daß die Behauptung, die Kriegsgefangenen würden durch das Recht des Stärkern zu Leibeigenen, wenn ſie nicht mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gerathen ſolle, auf denſelben Gedanken hinauslaufe. Denn wenn dieſes Recht des Stärkern nicht als ein Vorzug des angebornen Geiſtesadels betrachtet werde, ſo würde folgen, daß Freigeborne, wenn ſie das Unglück träfe, im Kriege gefangen zu werden, zur Sclaverei beſtimmt wären. Zudem ſey der Krieg oft wider alles Recht Man müſſe nur dabey ſtehen bleiben, daß der Sclave von Natur zur Leibeigenſchaft, und der freie Mann von Natur zur Herrſchaft beſtimmt ſey. Gewöhnlich iſt auch Seelenadel mit großer körperlicher Stärke, mit Muth und Entſchloſſenheit verbunden, ſo daß der geiſtige Menſch auch das meiſte Vermögen zur Ueberwältigung anderer beſitzt [17]). Geiſteskraft giebt alſo, nach dem Ariſtoteles, das Recht zur Herrſchaft, und der Geiſtesſchwache iſt, nach dem natürlichen Recht, zur Dienſtſchaft verbunden. Daß dieſes Verhältniß rechtmäßig ſey, beweiſt er zuletzt daraus, daß es beiden vortheilhaft iſt, in dieſem Verhältniß zu ſeyn, ſo wie die Unterwürfigkeit des Körpers unter die Selbſtmacht der

και τοις ειρημενοις. εστι γαρ φυσει δουλος, ὁ δυναμενος ἀλλου ειναι, διο και ἀλλου εστι· και ὁ κοινωνιαν λογου τοσουτον, ὁσον αισθανεσθαι, ἀλλα μη εχειν.

16) Ariſtotel. Politicor. I, c. 5.

17) Ariſtotel. Politicor. I, c. 6.

der Seele zum Wohl des Menſchen gereicht [18]). Ungeachtet Ariſtoteles das Recht des Stärkern beſtreitet, ſo iſt doch ſein angebornes Recht zur Herrſchaft nichts anders, als eine Art deſſelben. Denn wenn man auf das Recht, nicht auf die Folgen ſiehet, ſo iſt es einerlei, ob Leibesſtärke oder Geiſtesſtärke, beides Naturgaben, ein Recht zur Beherrſchung anderer giebt. Zudem iſt der Stärkere, wie er ſelbſt andeutet, nur derjenige, der Geiſtesüberlegenheit über andere beſitzt. Aber vielleicht verſteht Ariſtoteles Geiſtesvorzüge in Verbindung mit Tugend. Ungeachtet hierin allerdings die Würdigkeit zur Leitung und Regierung anderer beſteht, ſo iſt dennoch dieſe Würdigkeit kein Recht, wie ſchon daraus erhellet, daß ſonſt das Sittengeſetz und das Rechtsgeſetz einander widerſtreiten würden. Der moraliſche Menſch iſt unſtreitig verpflichtet, durch Vorſtellungen andere zu ihrem Beſten zu leiten, aber er hat kein Recht, andere zu zwingen, den beſſern Einſichten zu folgen. Und wenn ohne Perſönlichkeit keine Moralität denkbar iſt, ſo kann das Sittengeſetz kein Recht geben, die Perſönlichkeit eines Andern einzuſchränken oder gar aufzuheben. In dieſen Irrthum würde er nicht verfallen ſeyn, wenn er einen deutlichen Begriff von Recht gehabt hätte, mit welchem nothwendig äußerer Zwang verbunden iſt.

18) Ariſtotel. Politicor. I, c. 6. και ὁτι εισιν οἱ μεν φυσει δουλοι, οἱ δε ελευθεροι δηλον· και ὁτι εν τισι διωρισται το τοιουτον, ὡν συμφερει τὴν μεν δουλευειν, τῳ δε δεσποτιζειν, και δικαιον, και δει το μεν ἀρχεσθαι, το δ' ἀρχειν, ἡν πεφυκασιν ἀρχην ἀρχειν ὡστε και δεσποτιζειν· το δε κακως ασυμφορως εξιν ἀμφοιν. το γαρ αυτο συμφερει τὴν μερει και τὴν ὁλῃ, και σωματι και ψυχῃ· ὁ δε δουλος μερος τι του δεσποτου οἱον εμψυχον τι του σωματος, κεχωρισμενον δε μερος.

Der Staat begreift nun alle dieſe Geſellſchaften in ſich, und er ſorgt dafür, daß ſie alle neben einander beſtehen und ihre Zwecke ſicher erreichen können. Denn Recht iſt die Regel und Seele des bürgerlichen Vereins, und Rechtsſpruch iſt die Entſcheidung eines ſtreitigen Rechtsverhältniſſes 19).

Die Glieder des Staats ſind theils diejenigen, welche an dem Staate nur inſofern Theil nehmen, als ſie in demſelben wohnen, theils diejenigen, welche an der Verwaltung deſſelben oder an der geſetzgebenden, richterlichen und ausführenden Gewalt Theil haben. Die letzten nennt Ariſtoteles nur allein Bürger (πολιτας) im ſtrengen Sinne, die andern aber unvollkommene Bürger 20). Mehrere Fragen, welche Ariſtoteles hier in Anſehung des Standes eines Bürgers aufwirft und beantwortet, beziehen ſich auf die Verfaſſung und Geſchichte der damaligen Staaten; aber ſo intereſſant auch dieſe Unterſuchungen ſind, ſo können ſie doch, ihrer großen Weitläuftigkeit wegen, hier nicht dargeſtellt werden. Eigentlich kam aber die Unterſuchung, wer Bürger ſey, und die Unterſcheidung zwiſchen vollkommenen (τελειος) und unvollkommenen (ατελης), oder, in unſerer Sprache, Activ- und Paſſivbürgern, noch etwas zu bald, weil ſie nach Verſchiedenheit der Staatsverfaſſung andere Beſtimmungen erleidet, wie er ſelbſt geſteht.

Im

19) Ariſtotel. Politicor. I, c. 1, 2. ἡ δε δικαιοσυνη πολιτικον. ἡ γαρ δικη (vielleicht το γαρ δικαιον) πολιτικης κοινωνιας ταξις εστιν· ἡ δε δικη του δικαιου κρισις.

20) Ariſtotel. Politicor. III, c. 1. ὁ δε πολιτης ου τῳ οικειν που π τῃς εστι — πολιτης δ' ἁπλως ουδενι των αλλων ὁριζεται μαλλον, ἡ τῳ μετεχειν κρισεως και αρχης. c. 5.

Im engern Sinne iſt der Staat der Inbegriff von wirklichen Bürgern, welche an der geſetzgebenden und richterlichen Gewalt Antheil haben. Die Verfaſſung des Staats beſteht in der Regel, welche die Staatsgewalten, vorzüglich die höchſte beſtimmt. Rechtmäßig iſt diejenige, welche das allgemeine Beſte, unrechtmäßig, wenn ſie nicht das Beſte der Unterthanen, ſondern bloß den Vortheil des Regenten beabſichtiget. Nach dieſem Grundſatze läßt ſich beſtimmen, wie viele Staatsverfaſſungen es giebt. Das Subject der Staatsgewalt iſt nehmlich entweder Einer oder Einige, oder Viele; wenn nun dieſe die Staatsgewalt begleitenden Perſonen das allgemeine Beſte zu ihrem Zwecke machen, ſo heißt im erſten Falle die Staatsform, Monarchie, im zweiten Ariſtokratie, im dritten die Republik (πολιτεια); Tyrannei, Oligarchie und Democratie aber, wenn ſie nicht auf das allgemeine Beſte, ſondern auf ihren eigenen Vortheil ſehen. Die drei erſten ſind rechtmäßige Verfaſſungen, die letzten Ausartungen derſelben [21]).

Die Verwaltung des Staats umfaßt drei Gegenſtände, die Geſetzgebung, die Ausführung der Beſchlüſſe und die Gerechtigkeitspflege. Die Art und Weiſe, wie dieſe Theile der Staatsgewalt durch Einzelne oder Collegien verwaltet werden, macht die Conſtitution des Staates aus. Die Grenzen der Gewalt, die Wahl und Anſtellung der Staatsbeamten beſtimmen die Fundamentalgeſetze [22]). Ariſtoteles entwickelt ſyſtematiſch die möglichen Formen der drei Gewalten, und ihr Verhältniß zu einander.

Diejenigen, welche dieſe Staatsämter verwalten, ſind der Souverain des Staats (πολιτευμα), im Gegenſatz der übrigen Bürger (πολις) [23]).

Wer

21) Ariſtotel. Politicor. III, c. 6, 7.

22) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 14—16.

23) Ariſtotel. Politicor. III, c. 6. ἐστι δε πολι-

τεια

Wer hat Anſprüche auf die Verwaltung des Staats? Die Unterſuchung dieſer Frage, bei welcher Ariſtoteles ausführlich iſt läßt uns einen hellen Blick in ſein Staatsrecht thun, und beweiſet die Schwierigkeit deſſelben auf eine ſehr auffallende Weiſe, wenn man nicht von feſten Rechtsprincipien ausgeht. Ariſtoteles unterſcheidet nicht urſprüngliche und hypothetiſche Rechte, er verwechſelt noch überdem die Frage: was fordert das Recht und was räth die Klugheit? Aus dieſen Urſachen konnte die Frage nicht mit der Beſtimmtheit und Klarheit entwickelt werden, deren ſie fähig iſt. Wer ſoll, ſagt er, der Souverain ſeyn? Das Volk, die Reichen, die Gebildetſten, oder der von Geiſt und Charakter beſte Mann? Auf allen Seiten trifft man auf Schwierigkeiten. Wenn die Armen, welche die größere Zahl ausmachen, ſich in das Vermögen der Reichen theilen, iſt das nicht Unrecht; und wenn es gleich dem Inhaber der Staatsmacht recht dünkte? Derſelbe Fall iſt auch, wenn die Mehrheit ſich der Herrſchaft der Wenigern bemächtiget. Offenbar gehet in allen dieſen Fällen der Staat zu Grunde. Keine Tugend iſt aber für den verderblich, der ſie beſitzt, alſo auch die Gerechtigkeit des Staates nicht. Folglich kann ein ſolches Grundgeſetz nicht gerecht ſeyn. Sonſt müßten es auch die Handlungen des Tyrannen ſeyn, wenn er als der Stärkere, oder das Volk, die Reichern überwältigte. Sollen alſo die Wenigern und die Reichen regieren? Wenn ſie nun aber nach denſelben Maximen verfahren? Alles dieſes iſt alſo unſtatthaft. Nun, ſo müſſen die edeln und gutgeſinnten regieren, und die Staatsgewalt in Händen haben. Dann ſind aber alle die übrigen, die keinen Anſpruch auf

τεια πολεως ταξις των δε αλλων αρχων και μαλιζα της κυριας παντων. Κυριον μεν γαρ πανταχου το πολιτευμα της πολεως. πολιτευμα δ' εζιν ἡ πολιτεια.

auf öffentliche Aemter haben, ehrenlos. Denn Aemter ſind die Zeichen der Ehre in Staaten. Es iſt alſo vielleicht beſſer, daß nur der Eine, der vorzüglichſte Mann regiere. Dieſes iſt aber noch oligarchiſcher, und beraubt noch mehrere der öffentlichen Ehre. Vielleicht möchte man aus allem dieſen endlich folgern, daß überhaupt kein Menſch, der nie rein von niedrigen Leidenſchaften iſt, ſondern das Geſetz der Souverän ſeyn müſſe. Allein wenn nun das Geſetz ſelbſt demokratiſch oder oligarchiſch iſt, treffen wir denn nicht auf die vorigen Schwierigkeiten? 24).

Die Anſprüche des geſammten Volks beruhen auf folgenden Gründen Wenn auch jeder Einzelne von dem geſammten Volke kein vollkommen achtungswürdiger Mann iſt, ſo iſt es doch in Maſſe vereiniget beſſer, als jedes Individuum, inſofern Jeder einen Theil von Tugend, Einſicht und Klugheit beſitzt, und daher das geſammte Volk als ein einziger, mit vielen Händen, Füßen, Sinnen, vielen Einſichten und Vollkommenheiten begabter Menſch zu betrachten iſt. Es würde auch für die Ruhe und Sicherheit des Staates gefährlich ſeyn, wenn die größere Menge von allen Berathſchlagungen über gemeine Angelegenheiten und von aller Rechtspflege ausgeſchloſſen würden. Wenn es auch unter der Menge ſchlechte Leute giebt, ſo hat doch ihre einzelne Stimme keine verbindende Kraft, ſondern nur die Beſchlüſſe des ganzen Collegiums. Gegen dieſe Gründe macht Ariſtoteles noch manche Einwendungen, die ſich aber leicht noch mehr verſtärken laſſen 25). Die Reichen können für ſich anführen, daß ſie einen gröſſern Theil von dem Grund und Boden des Staats beſitzen; die Edeln von Geiſt und Geburt, daß ſie ächtere Bürger ſind; die Gebildeten, daß Geiſtesbildung das mehrſte zum glück-

24) Ariſtotel. Politicor. III, c. 10.
25) Ariſtotel. Politicor. III, c. 11.

glückſeligen Leben beiträgt [26]). Dagegen bemerkt Ariſtoteles mit Recht, daß aus demſelben Grunde folgen würde, daß, wer unter den Reichen, Adlichen, Gebildeten über alle andere hervorragt, dieſer ein Recht auf die Souveränetät habe, wodurch dieſe Anſprüche ſelbſt würden zernichtet werden [27]).

Gleichwohl kommt er doch zuletzt auf die Behauptung zurück, daß die Gebildeten und Tugendhaften ein Recht zur Regierung des Staats haben, denn was ſoll man mit dieſen machen? Die an Tugend und Geiſtesvollkommenheit andere übertreffen, können nicht mit andern in gleichen Rang geſetzt werden, ohne ihnen Unrecht zu thun. Dieſes würde aber geſchehen, wenn ſie unter der Regierung der übrigen ſtünden. Ja, dieſe könnten nicht einmal Geſetze geben, welche für dieſe Ausgezeichneten verbindend wären. Denn ſie ſind unter den Menſchen wie Götter, und ſich ſelbſt Geſetz. Und da man ſie nicht aus dem Staate verbannen kann, ſo bleibt nichts anders übrig, als daß die Andern ſich dieſen willig unterwerfen, welche die ewigen Könige in der Natur ſind [28]).

Man

26) Ariſtotel. Politicor. III, c. 13.

27) Ariſtotel. Politicor. III, c. 13. δηλον γαρ, ὡς ει τις παλιν εἰς πλουσιωτερος ἁπαντων εϛι, (δηλον) ὁτι κατα το αυτο δικαιον τουτον αρχειν τον ἑνα ἁπαντων δεησει. ὁμοιως δε και τον ευγενειᾳ διαφεροντα των αμφισβητουντων δι' ελευθεριαν. ταυτο δε τουτ' ισως συμβησεται και περι τας αριϛοκρατιας επι τῃ αρετῃ· ει γαρ τις εἰς αμεινων ανηρ ειη των αλλιων των εν τῳ πολιτευματι σπουδαιων ὀντων, τουτον ειναι δει κυριον κατα τ' αυτο δικαιον.

28) Ariſtotel. Politicor. III, c. 13. ὡϛε μη συμβλητην ειναι τῃν των αλλιων αρετην παντων, μηδε τῃν

Man wird bald gewahr, daß dieſe Behauptung mit der oben angeführten von einem natürlichen und angebornen Herrenrechte auf einerlei Gründen beruht. Der Menſch mit ausgezeichneten Talenten und Tugenden hat ein angebornes Recht ſowohl auf die Freien, als auch auf die, welche von Natur eines Andern ſind, jene zu regieren, dieſe zu beherrſchen. Geiſtesüberlegenheit gründet in beiden Fällen das Recht; aber es iſt auch im Grunde nichts weiter, als ein Recht des Stärkern, nur von anderer Art, mit welchem unſer alter Philoſoph es eben ſo gut meynt, als neuere Philoſophen, welche Sclaverei und Sclavenhandel des gemeinen Beſten willen vertheidigten. Ariſtoteles bekennt ſich ausdrücklich dafür, und betrachtet es als das Fundament und die allgemeine Norm des Rechtes, vorzüglich in der bürgerlichen Geſellſchaft [29]). Nimmt man dieſes als Grundſatz des Rechts

την δυναμιν αυτων την πολιτικην προς την εκεινων, ει πλειους, ειθ' εις, την εκεινου μονον. (ωςε) ουκετι θετεον τουτους μερος πολεως. αδικησονται γαρ αξιουμενοι των ισων ανισοι τοσουτον κατα αρετην οντες και την πολιτικην δυναμιν. ωσπερ γαρ θεον εν ανθρωποις εικος ειναι τον τοιουτον — κατα δε των τοιουτων ουκ εςι νομος. αυτοι γαρ εισι νομος· και γαρ γελοιος αν ειη νομοθετειν τις πειρωμενος κατ' αυτων. — αλλα αν τις γενηται διαφερων κατα αρετην, τι χρη ποιειν; ου γαρ δη φαιεν αν δειν εκβαλλειν και μεθιςαναι τον τοιουτον· αλλα μην ουδ' αρχειν γε τοιουτου. παραπλησιον γαρ καν ει του διος αρχειν αξιουν μεριζοντες τας αρχας. λειπεται τοινυν ὁπερ εοικε, πεφυκεναι πειθεσθαι τω τοιουτω παντας ασμενως, ωςε βασιλεας ειναι τους τοιουτους αϊδιους εν ταις πολεσιν.

29) Ariſtotel. Politicor. III, c. 12. *εςι δε πολιτικον αγαθον το δικαιον· τουτο δ' εςι το κοινη συμφερον.* Man vergleiche auch c. 17.

Rechts an, ſo fließen jene Behauptungen ganz natürlich daraus. Denn demjenigen, der ſo wenig Vernunft beſitzt, daß er nicht ſein eigner Herr ſeyn kann, ſo wie demjenigen, der freigeboren iſt, aber doch auch keinen hohen Grad von Geiſtesbildung erlangt hat, kann nichts beſſeres gewünſcht werden, als daß ſie ihre Abhängigkeit erkennen, und ſich Menſchen von edlerer Art unterwerfen, und das Hausweſen, ſo wie ein ganzer Staat, wird nicht beſſer verwaltet werden, als wenn die unumſchränkte Gewalt ſolchen vortrefflichen Menſchen anvertrauet wird, die ihren Vortheil nie von dem Wohlſtande des Ganzen trennen.

Und wenn der Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft nicht etwa Sicherſtellung und öffentliche Handhabung des Rechts, ſondern die Beförderung allgemeiner Glückſeligkeit iſt, wie Ariſtoteles behauptet, ſo iſt das Gemeinbeſte allerdings das erſte Geſetz, nach welchem die Verfaſſung und Regierung des Staats reguliet werden muß. Ein verzeihlicher Irrthum bei einer ſo verwickelten Materie. Was den Philoſophen noch mehr entſchuldigen muß, iſt dieſes, daß er ſo vortreffliche Menſchen ſich dabei gedacht hat, als in der Wirklichkeit ſelten oder nie vorgefunden werden, und daß er daher nie einen Mißbrauch einer unumſchränkten Macht vorauszuſetzen hatte [30]).

Hierauf beruhen denn auch ſeine Gedanken von der beſten Staatsform. Dieſes Problem, welches nach einigen unvollkommenen Verſuchen Plato mit aller Anſtrengung des Geiſtes bearbeitet hatte, unterſuchte auch Ariſtoteles mit weniger Enthuſiasmus, mit mehrerer philoſophiſchen Kälte. Es ſcheint ihm weniger darum zu thun geweſen zu ſeyn, ein vollendetes Gemälde eines idealiſchen Staates

30) Das Urtheil Schloſſers in ſeiner Anmerkung zu der letzten Stelle iſt wohl zu hart, wenn er annimmt, daß Ariſtoteles das behauptet habe, um ſeinem Zögling, dem Alexander, ein Compliment zu machen.

Staates aufzuſtellen, als die Bedingungen zu zeigen, unter welchen ein vollkommenes Staatsſyſtem möglich iſt. Er unterſcheidet daher die ſchlechthin vollkommenſte Staatsverfaſſung, die vielleicht ewig nur ein frommer Wunſch bleiben wird, und die hypotheſiſch vollkommenſte, die unter möglichen oder wirklichen Bedingungen der Zeit und Ortverhältniſſe, wie ſie die Erfahrung lehrt, die beſte iſt [31]). Der Politiker darf aber nicht allein auf die höchſte Vollkommenheit, ſondern auch auf Möglichkeit und Ausführbarkeit Rückſicht nehmen, und er muß daher auch die Mittel unterſuchen, wie beſtehende Staatsverfaſſungen erhalten, von den anhängenden Fehlern und Mängeln gereiniget, und überhaupt zweckmäßiger eingerichtet werden können. Denn es iſt eben ſo verdienſtlich und nützlich, einen wirklichen Staat zu reformiren, als das Ideal eines vollkommenen Staats aufſtellen oder einen Staat wirklich machen [32]).

Die zweite Rückſicht beſchäftigt den Ariſtoteles mehr, als die erſte. Wenn wir die Beurtheilung der von Plato und andern aufgeſtellten Idealen in dem zweiten, und die Abhand-

31) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 1. δηλον ὁτι και πολιτειαν της αυτης εϛιν επιϛημης την αριϛην θειορησαι, τις εξι, και ποια τις ουϛα μαλις' ειη κατ' ευχην, μηδενος εμποδιζοντος τιων εκτος, και τις τισιν ἁρμοττουϛα. πολλοις γαρ της αριϛης τυχειν ϛσιως αδυνατον. ὡϛε την κρατιϛην τε ἁπλως και την εκ των ὑποκειμενων αριϛην ου δει λεληθεναι τον νομοθετην και τον ὡς αληθως πολιτικον. ετι δε τριτην την εξ ὑποθεϛεως. δει γαρ και την δοθεισαν δυνασθαι θεωρειν.

32) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 1. ὡς εϛιν ουκ ελαττον εργον το επανορθωϛαι πολιτειαν, ἡ ϰαταϛευαζειν εξ αρχης.

Abhandlung über die Erziehung zum Staatsbürger in den beiden letzten Büchern abrechnen, die doch auch nicht ganz hieher gehört, ſo kommen nur hie und da einige Ideen über die abſolut beſte Staatsform vor, die, weil ſie unter andere gemiſcht ſind, keine ganz klare und deutliche Vorſtellung gewähren.

Ariſtoteles zählet drei Staatsformen als die beſten auf, die Monarchie, die Ariſtokratie und die Republik (πολιτεια) 33). Alle drei laſſen mehrere Modificationen zu, welche er alle ausführlich betrachtet, ohne jedoch durch ſyſtematiſche Behandlung die Ueberzeugung zu gewähren, daß es nicht mehr und nicht weniger als dieſe Arten der drei Staatsverfaſſungen giebt. Daher bedürfen ſeine Begriffe noch mancher Berichtigungen. In allen dieſen dreien wird vorausgeſetzt, daß die Gewalthaber gute Menſchen nicht nur, ſondern auch gute Regenten ſind, welchen das allgemeine Beſte des Staats die einzige Maxime ihrer Handlungen iſt. Er ſucht alſo die Bedingung des vollkommenſten Staats in der ſubjectiven Beſchaffenheit des Regenten, wie Plato, und hält es eben darum für weniger nothwendig, diejenige Art der Verfaſſung zu unterſuchen, in welcher die Staatsgewalt beſtimmte Grenzen hat, die ſie nicht überſchreiten darf, aber auch nicht ſo ſehr eingeſchränkt iſt, daß ihre Macht zur Erhaltung des öffentlichen Rechts gelähmt werde. Auch bleibt er ſich nicht immer in ſeinen Behauptungen gleich. Denn zuweilen will er bloß allein die Republik (πολιτεια), wo alle Bürger ſo gebildet ſind, daß ſie an der Regierung wech-

33) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 2. και περι μεν αριζοκρατιας και βασιλειας ειρηται. το γαρ περι της αριζης πολιτειας θεωρησαι, ταυτο και περι τουτων εζιν ειπειν ονοματων. βουλεται γαρ εκατερα κατ' αρετην συνιζαναι κεχωριγμενην — λοιπον περι πολιτειας διελθειν.

wechſelsweiſe Theil nehmen können, für die beſte, und alle übrigen für Abweichungen angeſehen wiſſen 34).

Die Beſchaffenheit und das Verhältniß der Bürger in dem vollkommenen Staate beſtimmt er nach dem Princip ſeiner Ethik, nach welchem der Mittelzuſtand zwiſchen zwei Extremen Vollkommenheit iſt. Bei dieſer Anwendung ſiehet er aber bloß auf das äußere Vermögen. Der vollkommenſte Staat iſt derjenige, in welchem die Bürger weder übermäßig reich, noch zu arm, ſondern wohlhabend ſind. Die Nachtheile des Reichthums und der Armuth ſchildert er mit vieler Sach- und Menſchenkenntniß 35).

Ariſtoteles ſtimmt auch darin mit dem Plato überein, daß die Erziehung als das Hauptmittel zur Erreichung des Staatszwecks, Glückſeligkeit durch Tugend, angeſehen wird; daher entwickelt er die Grundſätze der Erziehung zum Staatsbürger. Der Zweck derſelben iſt die Bürgertugend. Hier unterſucht er nun zuerſt die Frage: ob die Tugend des Bürgers und des Menſchen Eins und daſſelbe ſey, und ob von allen Bürgern einerlei Tugend gefodert wird. Ungeachtet alle Bürger an Geiſt, Talent und Charakter ſich nicht gleich ſind, auch ſich in ihren Beſchäftigungen ſehr unterſcheiden, daher Jeder im ſtrengen Sinne eine eigne Art von Tugend oder Vollkommenheit, die für ſeinen Geſchäftskreis paſſet, beſitzen muß, ſo kommen ſie doch darin überein, daß ſie Glieder eines

34) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 3. 8.

35) Ariſtotel. Politicor. IV, c. 11. *τους δε αυτους τουτους ἐρους αναγκαιον ει και πολεως αρετης και κακιας και πολιτειας. ἡ γαρ πολιτεια βιος τις ἐστι πολεως — ἐπει τοινυν ὁμολογειται, το μετριον ἀριστον και το μεσον, φανερον ὁτι και των συτυχηματων ἡ κτησις ἡ μεση βελτιστη πασων.*

Geſellſchaft ſind. Die Erhaltung des Staats muß Zweck für alle ſeyn, und das Beſtreben dazu iſt die allgemeine Bürgertugend 36). Da aber ein guter Bürger derjenige iſt, der die Fähigkeit beſitzt, freie Menſchen zu regieren und regiert zu werden, ſo entſpringt daraus eine Verſchiedenheit in der Bürgertugend. Das Regieren erfodert nehmlich andere Tugenden als das Gehorchen. Der Regierende muß Weisheit und Klugheit (Φρονησις) beſitzen, die andern Tugenden werden ſowohl von dem Regenten, als den Unterthanen gefodert 37). Zu den Eigenſchaften eines guten Menſchen gehört auch dieſe, daß er weiſe und klug ſey. Der gute Menſch und der Regent haben alſo einerlei Tugend 38).

Die Grundſätze der Erziehung, welche er in den beiden letzten Büchern ſeiner Politik entwickelt, beziehen ſich auf ſeinen Bürgerſtaat, und geben die Maaßregeln an, welche der Staat anwenden muß, um den Bürgern die Bildung zu geben, welche ſie haben müſſen, wenn ſie in ihrer Reihe Regierungsgeſchäfte zu beſorgen haben. Hier werden Vorſchriften über die Heirathen, das Verhalten der Eltern und beſonders der Mütter in Rückſicht ihrer Kinder vor und nach der Geburt, und eigentliche Erziehungs-

36) Ariſtotel. Politic. III, c. 4. ὁμοιως τοινυν και των πολιτων καιπερ ανομοιων οντων, ἡ σωτηρια της κοινωνιας ἐργον ἐστι, κοινωνια δ' ἐστιν ἡ πολιτεια· διο την αρετην αναγκαιον ειναι του πολιτου προς την πολιτειαν.

37) Ariſtotel. Politicor. III, c. 4. ἡ δε Φρονησις ἀρχοντος ἰδιος αρετη μονη. τας γαρ αλλας ἐοικεν αναγκαιον ειναι κοινας και των ἀρχομενων και των ἀρχοντων. ἀρχομενου δε γε ουκ ἐστιν ἀρετη Φρονησις αλλα ὀοξα ἀληθης.

38) Ariſtotel. Politicor. III, c. 4. 18.

hungsregeln, in Rückſicht auf die Bildung des Körpers (Gymnaſtik) und des Geiſtes (Muſik) gegeben. Alles das iſt auf das Locale Griechenlands angepaßt, und ob es gleich größtentheils ſehr zweckmäßig iſt, ſo iſt doch die ganze Lehre von der Staatserziehung weder vollſtändig, vorzüglich was die Bildung des Geiſtes betrifft, noch mit Originalität behandelt, weil Plato ſchon das Mehrſte vorgearbeitet hatte.

Kein Theil der Politik iſt aber mit größerer Sorgfalt bearbeitet, als derjenige, welcher von den Staatsverfaſſungen, wie ſie in der Wirklichkeit vorkommen, von ihren Fehlern und Mängeln, von den möglichen Revolutionen derſelben, und den Mitteln, dieſen vorzubeugen, und die beſtehende Verfaſſung zu befeſtigen, handelt. Einen groſſen Schatz von Erfahrung und Menſchenkenntniß hat Ariſtoteles in demſelben niedergelegt, der für alle Zeiten noch brauchbar iſt. Es iſt dieſes eine Art von Staatsklugheit, in welcher Ariſtoteles mehr zeigt, was geſchieht, als was geſchehen ſollte; der Zweck beſtimmt die Mittel, ohne darnach zu fragen, ob ſie recht und erlaubt ſind. So findet man z. B. die Maaßregeln zur Befeſtigung des Deſpotismus, wie ſie eines Machiavells nicht unwürdig ſind. Daraus folgt aber nicht, daß Ariſtoteles das alles gut heiße; denn er erklärt ſich deutlich genug gegen ſolche Staatsverwaltungen, welche nicht das allgemeine Beſte, das iſt nach ſeinen Grundſätzen das Recht, zur alleinigen Maxime ſich machen.

Hier und da miſcht Ariſtoteles Rechtsfragen ein, welche aber nicht erörtert werden. So wird z. B. die Frage: ob die Verträge eines Staats nach einer Revolution noch gültig ſind, einigemale aufgeworfen, ohne ſie zu beantworten, außer inwiefern ſie von der Unterſuchung abhängt, ob und wenn ein Staat, bei innern Veränderungen, noch für einen und den eben

Staat zu halten ſey? 39) Er entſcheidet dieſe dahin, daß die Identität des Staates nicht von dem Boden, worauf ſich die Staatsbürger befinden, ſondern von der Fortdauer derſelben Regierungsform abhänge

Auch in dieſem Theil der Philoſophie des Ariſtoteles iſt der Mangel der ſyſtematiſchen Form ſehr einleuchtend. Nicht genug, daß er die Ordnung, welche er ſich am Ende der Ethik vorſchrieb, nicht einmal genau beobachtet, iſt ſogar nirgend eine Grenze bezeichnet, in welcher ſich die Politik halten muß, und daher werden Moral, Staatsrecht und Politik immer mit einander vermiſcht. Die Erklärung von dem Staate und dem Zwecke der bürgerlichen Vereinigung kann allenfalls als Princip der Unterſuchung dienen, wenn entſchieden werden ſoll, welche Einrichtung und Verfaſſung mit dem Begriffe und Zwecke des Staats ſtreite oder verträglich ſey. Die Folgerungen, welche ſich daraus ergeben, ſind aber nicht in ihrer natürlichen Verkettung vorgetragen, ſondern die Gegenſtände werden, ſo wie ſie ſich, ohne ſtrengen Plan, dem Nachdenken des Philoſophen darbieten, abgehandelt. Der Grundſatz von dem gemeinen Beſten oder der Glückſeligkeit aller Staatsbürger iſt ſelbſt nicht tauglich zu einem Syſtem der Staatswiſſenſchaft, weil er nicht beſtimmt genug iſt, und daher der Willkür zu vielen Spielraum läßt. Im negativen Sinne kann er zwar als Richtſchnur der Regierung gelten, inſofern ſie dafür ſorgen muß, daß die Hinderniſſe der freien Thätigkeit der Bürger, mithin auch ihrer Glückſeligkeit, aus dem Wege geräumt werden; aber eine poſitive Beförderung der Glückſeligkeit, würde zu einer andern Art von Deſpotismus führen. Doch dieſes ſind Fehler, welche nur nach und nach entdeckt werden konnten, und nur dann erſt vollkommen deutlich einleuchteten, als das wahre Fundament aller praktiſchen Wiſſenſchaften entdeckt und

39) Ariſtotel. Politicor. III, c. 3.

und das Gebiet des einen von dem andern durch ſichere Grenzlinien geſchieden war.

Dieſes ſind die Grundzüge der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſo weit ſie in einer allgemeinen Geſchichte der Philoſophie dargeſtellt werden kann. Hier durfte nur das Skelet ſeines Syſtems gegeben werden; eine große Menge von Bemerkungen ſeines philoſophiſchen Geiſtes, ein großer Schatz von Kenntniſſen, die er ſich aus der Summe der Erfahrungen und durch Hülfe ſeiner Reflexion verſchaffte, ſo wie die häufige Prüfung, Beſtreitung und Widerlegung fremder Behauptungen, mußte hier übergangen werden.

Das philoſophiſche Verdienſt des Ariſtoteles läßt ſich von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man ſich entweder in jene Zeiten, wo dieſer Philoſoph lebte, verſetzt, oder den Grad von Cultur, welchen die Philoſophie in unſern Zeiten erreicht hat, zum Maaßſtabe nimmt. Da wir die einzelnen Theile ſeiner Philoſophie nach dem letzten Geſichtspuncte ſchon beurtheilt haben, ſo iſt es billig, daß wir ſeine philoſophiſche Thätigkeit auch aus der erſten Anſicht beurtheilen.

Unter allen Philoſophen des Alterthums iſt Ariſtoteles der gelehrteſte und kenntnißreichſte. Keiner läßt ſich mit ihm in Anſehung des Umfangs ſeines umfaſſenden Geiſtes und ſeiner Kenntniſſe vergleichen, und unter den Neuern können nur wenige Männer, wie Leibnitz und Kant, ihm an die Seite geſetzt werden. Demungeachtet hat er zu ſeiner Zeit gar nicht das Aufſehen gemacht, was zu andern Zeiten Denker, die ſich nicht mit ihm meſſen durften, erregt haben. Mehrere Urſachen trafen zuſammen, welche den Einfluß, welchen man von ſeinem Philoſophiren auf die Denkart und die Wiſſenſchaft hätte erwarten ſollen, ſchwächten. Ariſtoteles konnte ſchon darum weniger Epoche machen, weil er zu einer Zeit lebte, wo theils das Anſehn

hen des Plato noch in ſeiner vollen Kraft war, und auf ſeinen nächſten Nachfolgern ruhete, theils bald darauf Epikurus und Zeno neue Secten ſtifteten, welche viele Anhänger fanden. Späterhin erregten die Zweifel und Diſputationen der neuen Akademie ein allgemeines Aufſehen, und foderten andere Philoſophen auf, ihre Syſteme gegen dieſe Angriffe zu vertheidigen. Eine Haupturſache, warum Ariſtoteles nicht mehr wirkte, war aber dieſe, daß ſeine Schriften weit weniger bekannt wurden, als die der andern Philoſophen.

Sein Einfluß ſchränkt ſich alſo gröſtentheils auf ſeine Schule ein. Was wir aber bei den nächſten Nachfolgern des Plato bemerken müſſen, daß ſie zwar denkende Köpfe waren, keiner aber ſich durch Genialität und Erfindungsgeiſt auszeichnete, das gilt auch hier. Die Peripatetiker gingen zwar auf dem Wege, den Ariſtoteles gebahnet hatte, weiter, aber ſie machten keine wichtigen Entdeckungen in dem Gebiete der Philoſophie. Gröſsere Verdienſte erwarben ſie ſich um andere Wiſſenſchaften, vorzüglich die Naturkunde

Erſt im Mittelalter fängt Ariſtoteles mit ſeiner Philoſophie an, eine bedeutende Rolle zu ſpielen. Nicht nur ſein Syſtem wurde dann faſt allgemein angenommen, ſondern auch ſeine Art zu philoſophiren verſchmelzte ſich ganz mit dem Zeitgeiſte, woraus, nebſt andern wichtigen Folgen, auch die ſcholaſtiſche Philoſophie entſprang.

Wenn aber auch ſein Zeitalter ſeinen Geiſt nicht ganz faſſen, noch mit derſelben Thätigkeit an der Verbeſſerung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften fortarbeiten konnte, ſo bleibt dennoch ſein Verdienſt um die Philoſophie nicht weniger groß und unverkennbar. Sein erſtes Verdienſt iſt die Scheidung der Philoſophie in beſtimmte Wiſſenſchaften, welche das Ganze derſelben ausmachen. Iſt auch dieſe noch nicht ganz vollendet, noch nach Principien geſchehen, ſo hat er doch diejenige Eintheilung zuerſt beſtimmter aufgeſtellt, welche noch jetzt fortdauert. Den innern Gliederbau

jeder

jeder einzelnen Wiſſenſchaft hat Ariſtoteles zwar in den meiſten Fällen noch unbeſtimmt und ſchwankend gelaſſen; allein das äußere Fachwerk war doch nothwendig, um ſelbſt die innere Cultur der philoſophiſchen Wiſſenſchaften immer weiter zu treiben. Zweitens, die meiſten philoſophiſchen Wiſſenſchaften verdanken ihm nicht allein den erſten wiſſenſchaftlichen Zuſchnitt, ſondern auch mehrere Bereicherungen, theils durch eigene Entdeckungen, theils durch ſorgfältige Benutzung der ältern Philoſopheme. Die Logik, die Naturwiſſenſchaft, die Seelenlehre und Metaphyſik, Moral und Politik, wie viel haben alle dieſe durch ihn gewonnen? Es iſt wahr, alle dieſe Wiſſenſchaften, die Logik ausgenommen, blieben, ungeachtet ſeiner verdienſtlichen Bemühungen, noch weit genug von dem Ziele der wiſſenſchaftlichen Vollkommenheit entfernt; allein es war ſchon Verdienſt genug, daß er ſie in den Gang der wiſſenſchaftlichen Cultur einleitete. Drittens. Die vielen Probleme, welche er aufwirft, ohne ſie immer aufzulöſen, zeigen zwar von dem Jugendalter der Wiſſenſchaft; indeſſen enthalten doch dieſe, als unbearbeiteter Stoff betrachtet, den Keim zur Vervollkommung der Wiſſenſchaften und Nahrung für die ſelbſtdenkenden Köpfe. Daß dieſer doppelte Gewinn für die Wiſſenſchaft verloren ging, war nicht Ariſtoteles Schuld, ſondern der Zeiten und ſeiner Nachfolger, die nicht genug wiſſenſchaftlichen Sinn hatten. Viertens) Ariſtoteles verband mit ſeinem philoſophiſchen Geiſte einen ſcharfen und geübten Beobachtungsgeiſt, daher bearbeitete er ſo viele empiriſche Kenntniſſe mit philoſophiſchem Geiſte, und benutzte dieſe wieder für die Philoſophie. Dieſe Verbindung iſt für die Cultur der Philoſophie nicht weniger als der übrigen Wiſſenſchaften ſehr heilſam, ſo lange Erfahrung und Vernunft beide in ihren Grenzen bleiben, und nicht mit einander vermiſcht werden.

Dieſe Grenzen hatte aber Ariſtoteles nicht gezogen, daher war es eine natürliche Folge, daß, als ſeine Philoſo-

phie anfing herrſchend zu werden, ein einſeitiger Geiſt der Speculation, oder der Empirie ſich des Zeitalters bemächtigte, der die Fortſchritte der wiſſenſchaftlichen Cultur hemmte. Wenn man dieſen Charakter der Ariſtoteliſchen Philoſophie, wenn man den in ihr herrſchenden dialektiſchen Geiſt, der über mehrere Behauptungen pro und contra diſputirt, und daß eine Menge von Problemen und Einwendungen aufgeworfen werden, hinlänglich kennt, ſo wird man es ſehr begreiflich finden, daß in dem Mittelalter, da Ariſtoteles faſt allein geleſen wurde, und faſt alle andere Wiſſenſchaften in der Wiege lagen, der menſchliche Verſtand eine eigenthümliche Richtung, eine Fertigkeit im ſcharfſinnigen Diſputiren erlangte, welche, beim Mangel an Realkenntniſſen, oft in leere Subtilitäten und Grübeleien ausarten mußte. Ein anderer Nachtheil entſprang aus derſelben Quelle. Weil nehmlich das Gebiet der reinen Vernunft noch nicht abgemeſſen war, ſo erhielt die Vernunft gerade da, wo ſie abſolut geſetzgebend iſt, eine untergeordnete Stelle, und die praktiſche Philoſophie wurde daher als eine Anwendung der theoretiſchen betrachtet. Doch dieſes iſt eine Unvollkommenheit, welche allen Moralſyſtemen vor Kant mehr oder weniger anhängt.

Neunter Abſchnitt.

Schüler des Ariſtoteles, oder Peripatetiker.

Die Geſchichte der nächſten Nachfolger des Ariſtoteles iſt ſehr dürftig. Auſſer den weitläuftigen Schriftenverzeichniſſen einiger, wiſſen wir von ihren Lebensumſtänden nur wenige Facta, und merkwürdige Entdeckungen oder große Verdienſte um die Philoſophie haben ihre Namen auch nicht unſterblich gemacht. Denn ſie blieben im Ganzen dem Lehrſyſteme des Ariſtoteles getreu, obgleich ſie ſich in einzelnen Puncten einige Abweichungen erlaubten. Ihr Ruhm und ihr Anſehn unter ihren Zeitgenoſſen gründet ſich bloß auf Erläuterung und Verdeutlichung der Ariſtoteliſchen Philoſophie, auf einige Zuſätze und Berichtigungen, vorzüglich aber auch auf ihre Kenntniß und Bearbeitung anderer Wiſſenſchaften. Die unmittelbaren Schüler des Ariſtoteles, als Theophraſt und Eudemus, waren glückliche Commentatoren deſſelben, und es iſt ein großer Verluſt, daß ihre zahlreichen Schriften, welche mit vielen des Ariſtoteles gleiche Titel führen, ſich nicht erhalten haben. Die nach ihnen lebenden Peripatetiker entbehrten dieſes Ruhmes, weil ihnen das Schickſal den Gebrauch

der Ariſtoteliſchen Schriften verfaßt hatte [1]), und da ſie, den Strato nicht ausgenommen, keine Selbſtdenker vom erſten Range waren, ſo ſpielten ſie keine bedeutende Rolle in der philoſophiſchen Welt. Daher finden wir nicht einmal, daß ſie großen Antheil an den Debatten der Akademiker über die Wahrheit der Erkenntniß genommen haben. Was wir alſo hier von dieſen Männern zu ſagen haben, ſchränkt ſich auf einige wenige Bemerkungen und Nachrichten ein. Wir machen den Anfang mit den Zeitgenoſſen des Ariſtoteles.

Theophraſt.

Unter einer großen Anzahl von Schülern des Ariſtoteles, welche ſich durch Talente und Kenntniſſe auszeichneten, waren hauptſächlich zwei, welche den andern den Rang ſtreitig machten, Theophraſtus und Eudemus, dieſer aus Rhodus, jener aus Ereſſus auf der Inſel Lesbus. Ariſtoteles wählte den erſten zu ſeinem Nachfolger, wahrſcheinlich nicht bloß wegen trefflicher, durch Klarheit und Annehmlichkeit ſich auszeichnender, Darſtellungsgabe, ſondern wohl mehr darum, weil der Geiſt des Theophraſts mehr mit dem ſeinigen übereinſtimmte [2]). Theophraſtus nehmlich ſtehet in Anſehung ſeines umfaſſenden Geiſtes, und ſeiner ausgebildeten Kenntniſſe dem Ariſtoteles am nächſten zur Seite; wie dieſer verband er

1) Plutarchus Sulla, c. 26. οἱ δε πρεσβυτεροι Περιπατητικοι φαινονται μεν καθ' ἑαυτους γενομενοι χαριεντες και φιλολογοι, των δ' Αριστοτελους και Θεοφραστου γραμματων ουτε πολλοις ουτ' ακριβως [γεγραμμενοις] εντετυχηκοτες, Strabo geographicor. XIII. p. 609. Ed. Caſaub. 1620.

2) Gellius Noct. Att. XIII. c. 5.

er das Intereſſe für die Speculation mit Beobachtungsgeiſte, und bearbeitete alle Zweige des menſchlichen Wiſſens mit gleichem Eifer. Eudemus hingegen ſcheint nach dem, was wir von ihm wiſſen, mehr Sinn für die eigentliche Philoſophie und Mathematik, als für Erfahrungskenntniſſe gehabt zu haben.

Theophraſtus (gebor. um Ol. 102,2) iſt, ungeachtet ſeines Ruhms, doch nicht viel mehr, als ein Commentator der Ariſtoteliſchen Philoſophie, darum aber auch kein bloßer Nachbeter. In der Reihe von Jahren, welche er als Schüler und vertrauter Freund mit Ariſtoteles verlebt hatte, war ihm das Syſtem ſeines Lehrers ſo bekannt und geläufig geworden, daß er als denkender Kopf nur bei einigen Gegenſtänden etwas zuzuſetzen, zu verändern und zu berichtigen fand. Das Lehrgebäude des Ariſtoteles gewann als Syſtem wenig; wichtiger war der Forſchungsgeiſt, der dadurch rege erhalten wurde, und die Entſtehung eines Geiſtesdeſpotismus verhinderte, wie er im Mittelalter ſein Haupt empor hob. Viele von den zahlreichen philoſophiſchen Schriften, welche Diogenes von ihm anführt, ſtimmen dem Titel nach mit Ariſtoteliſchen überein; und da überhaupt nur wenig Eigenthümliches von ihm aufgezeichnet worden, ſo iſt wahrſcheinlich ihr Verluſt, was Philoſophie betrifft, für die Nachwelt nicht gar zu hoch anzurechnen, deſto empfindlicher aber für die Geſchichte und Kenntniß d.. Ariſtoteliſchen und überhaupt der griechiſchen Philoſophie 3).

Die abweichenden Sätze, als: das Entgegengeſetzte ſtehe nicht unter einem und demſelben Princip, nicht alles entſtehe aus dem Entgegengeſetzten, ſondern auch Einiges aus

3) Patricius Diſcuſſion. Peripateticar. I. 1. p. 154. aus Simplicius und andern Schriftſtellern. Cicero Academicor. Quaeſt. I. c. 9.

aus dem Aehnlichen, einiges aus dem Wirklichen; es gebe eben ſo viele Arten der Veränderung, als es Prädicamente gebe, u. ſ. w., ſind von keiner ſo großen Bedeutung, und wohl nur nähere Beſtimmungen Ariſtoteliſcher Sätze. Etwas bedeutender iſt die Abweichung in dem Begriffe Bewegung (κινησις), welche er in einem weitern Sinne nahm, daß er mit dem von Veränderung (μεταβολη) gleichbedeutend wurde. Er begriff unter Bewegung auch die Thätigkeiten der Seele beim Denken und Wollen. Daraus laſſen ſich Folgerungen ziehen, welche mit einigen Hauptſätzen der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſtreiten; ob Theophraſt aber dieſe wirklich geltend gemacht habe, wiſſen wir nicht 4). Auch das, was Cicero anführt, daß Theophraſt gegen den Geiſt des Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Moralſyſtems der Tugend ihre Würde raube, wenn er behaupte, Tugend allein könne nicht glückſelig machen, ſtreitet nicht geradezu gegen Ariſtoteles Lehrſätze 5).

Das Fragment der Metaphyſik, welches Theophraſts Namen führt, obgleich dieſes Datum noch nicht kritiſch genug unterſucht iſt, enthält nur einige Probleme und flüchtig hingeworfene Bemerkungen, die ſich auf Ariſtoteles Metaphyſik beziehen, ohne daß daraus ein beſtimmtes Urtheil von dem philoſophiſchen Geiſte des Verfaſſers hergeleitet werden kann.

Nach Boethius bemühte ſich Theophraſt und Eudem, die Logik des Ariſtoteles durch die Analyſe der hypothetiſchen Schlüſſe zu vervollſtändigen, und ſie ſetzten auch zu den Modificationen der Figuren noch einige hinzu. Wie weit ſie in der Theorie der hypothetiſchen Schlüſſe

4) Simplicius Commentar. in Phyſica Ariſtotel. VI. p. 225.

5) Cicero Academicar. Quaeſtion. I, c. 9.

Schlüſſe kamen, läßt ſich nicht aus dieſer Nachricht beſtimmen [6]).

Nach allen Gründen der Wahrſcheinlichkeit waren alſo Theophraſtus Verdienſte um die Philoſophie von keinem hohen Werthe. Er konnte die Ariſtoteliſche Philoſophie deutlicher entwickeln, hier und da berichtigen und Einiges hinzuſetzen, (wie unter andern er auch vielleicht der Erſte war, der etwas über die Colliſion der Pflichten geſagt hat [7]). Er konnte ſich dadurch Verdienſte um ſeine Zeitgenoſſen und um die Darſtellung der Ariſtoteliſchen Philoſophie erwerben. (Zum Beiſpiel kann das dienen, was Sextus Empir. adverſ. Mathemat. VII, §. 217. über die Sinne und Verſtand als Erkenntnißvermögen beibringt): allein er war kein erfinderiſches Genie, und die Philoſophie als Wiſſenſchaft gewann durch ſein Nachdenken nichts. Mit mehr Intereſſe bearbeitete er, wie es ſcheint, die Naturwiſſenſchaften, in welchen er mit Erfolg ſeinem Lehrer nacharbeitete.

Eben dieſes Urtheil müſſen wir auch von dem Eudem fällen, der mehrere Abhandlungen zur Erklärung der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſchrieb, welche einerlei Titel mit Ariſtoteliſchen Schriften führen. Ungeachtet dieſe beiden Män-

6) Boethius de hypotheticis ſyllogismis p. 606, de hypotheticis ſyllogismis ſaepe quaeſitis, in quibus ab Ariſtotele nihil eſt conſcriptum. Theophraſtus vero, omnis doctrinae capax, rerum tantum ſummas exequitur, Eudemus latiorem docendi graditur viam, ſed ita, ut veluti quaedam ſeminaria ſparſiſſe, nullum tamen frugis videatur extuliſſe proventum.

7) Gellius Noct. Attic. I, c. 3. Parva et tenuis turpitudo vel infamia ſubeunda eſt, ſi ea re magna utilitas amico quaeri poteſt.

Männer, als ächte Peripatetiker, zu ihrer Zeit in großem Anſehen ſtanden, ſo machte doch ein anderer Schüler des Ariſtoteles, Dicäarchus und Strato, der Schüler des Theophraſt, faſt mehr Aufſehen, als dieſe, durch einige Sätze, welche den Buchſtaben nach mit der Lehre des Ariſtoteles ſtreiten, aber doch aus derſelben abgeleitet ſind.

Dicäarchus, aus Meſſina, beſtritt nehmlich die Subſtantialität der Seele und behauptete, daß dieſes Wort ohne alle Bedeutung ſey, wenn man nicht darunter eine gewiſſe Modification des Körpers, Organiſation, verſtehe, welche in allen lebenden Körpern gleichmäßig vertheilt und von ihnen nicht zu trennen ſey. Daraus folgerte er nun ganz conſequent die Sterblichkeit der Seele 8). Daß Dicäarch ein Materialiſt war, iſt einleuch-

8) Dicäarch hatte zwei Dialogen, Corinthiaci und Lesbiaci, jeder aus drei Büchern beſtehend, geſchrieben. In dem erſten handelt er von der Natur der Seele, in dem andern ſucht er zu beweiſen, daß die Seele ſterblich ſey. Cicero Tusculanar. Quaeſtion. I. c. 10, 31. Cicero führt ſeinen Hauptgedanken in der erſten Stelle ſo an: nihil eſſe omnino animum et hoc eſſe nomen totum inane, fruſtraque animalia et animantes appellari: neque in homine ineſſe animum vel animam, nec in beſtia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel ſentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter eſſe fuſam nec ſeparabilem a corpore eſſe; quippe quae nulla ſit, nec ſit quidquam niſi corpus unum et ſimplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et ſentiat. Denſe den Gedanken führt auch Stobaeus Eclogae phyſicae c. 52. p. 820 an. Wenn man aber damit eine andere Stelle des Stobaeus, p. 796, vergleicht, nach welcher Dicäarch die Seele für ἁρμονιαν των τετταρων σωματων hielt, ſo

einleuchtend; ob er aber die Aeußerungen der Seelenkräfte bloß aus der Art der Zuſammenſetzung der lebendigen Körper, oder aus einer beſondern Lebenskraft, welche die Organiſation belebt, ableitet, läßt ſich nicht entſcheiden. Im Grunde behauptete Dicäarch eben das, was Ariſtoteles unter der Entelechie des organiſchen Körpers verſtand, nur unterſcheidet ſich dieſer dadurch, daß er das Denken und Wollen aus einer beſondern Subſtanz ableitete, welche ſich mit dem Menſchen von Außen verbindet. Da aber dieſes nur Hypotheſe war, ſo mußte es dem Dicäarch deſto leichter werden, den Materialismus in ſtrengerem Sinne dagegen geltend zu machen. Dieſelbe Vorſtellungsart finden wir auch bei dem Ariſtoxenus, welcher die Seele für eine Harmonie, das iſt, das Reſultat der organiſchen Kräfte, hielt 9).

Strato aus Lampſakus, der (Ol. 123,3) dem Theophraſtus im Lyceum nachfolgte, und dieſer Schule 18 Jahr vorſtand, entfernte ſich in meheern Puncten von Ariſtoteles Lehrſyſtem. Er beſchäftigte ſich mit allen Theilen der Philoſophie, wie das weitläufige Verzeichniß ſeiner Schriften ausweiſet, doch vorzüglich mit der Phyſik, daher er auch den Beinamen der Phyſikee erhielt. Nichts hat ihn ſo berühmt gemacht, als ein Syſtem der Kosmologie, woraus er alles Ueberſinnliche entfernte, das wir aber, nach einigen Fragmenten, viel zu unvollſtändig kennen. Epikur's Philoſophie, der Democrit's Atomenlehre wieder zum Vorſchein brachte, ſcheint, wo nicht die Veranlaſſung dazu gegeben, doch wenigſtens Einfluß auf ſeinen Gedankengang gehabt zu haben. So wie dieſer Philoſoph durch ſein kosmologiſches Lehrgebäude allen religiöſen Glauben

ſo kann man nicht anders urtheilen, als daß Cicero die Behauptung dieſes Mannes nicht ganz richtig dargeſtellt habe.

9) Cicero Tuſculan. Quaeſt. I. c. 10.

den der Menſchen zu zernichten ſuchte, und daher die Welt aus bloßen Naturkräften erklärte, ſo war auch Stratons Abſicht, ein Weltſyſtem aufzuſtellen, in welchem lauter Naturprincipien, mit Ausſchließung aller überſinnlichen, angewendet werden. Dieſes ſtimmt ganz mit dem Geiſte des Epikuriſchen Syſtems überein. Er weicht aber darin ab, daß er keine Atomen, wie Democrit und Epikur, annahm, und nicht annehmen konnte, weil die Materie ins Unendliche theilbar iſt [10])

Es ſcheint als wenn dieſer Philoſoph eben denſelben Proceß mit der überſinnlichen Urſache der Welt vorgenommen habe, als Dicäarch mit der Seele. Indem er den letzten Grund alles deſſen, was iſt, in der Natur ſuchte, identificirte er die Natur und die Gottheit. Der Beweis des Ariſtoteles für das Daſeyn Gottes aus der Unendlichkeit der Bewegung ſchloß die Hypotheſe, daß die Natur ſelbſt der zureichende Grund der Bewegung iſt, nicht aus, und der Gedanke, daß es keine realen Objecte außer der Sinnenwelt gebe, welchen Ariſtoteles an einigen Orten ſeiner Metaphyſik äuſſert, mußte nothwendig jenem Beweiſe alle Kraft rauben, inſofern

10) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 38. Ecce tibi e transverſo Lampſacenus Strato, qui det iſti Deo immunitatem magni quidem muneris. — Negat opere deorum ſe uti ad fabricandum mundum; quaecunque ſint, docet omnia eſſe effecta natura, nec ut ille, qui aſperis et levibus et humatis uncinatisque corporibus concreta haec eſſe dicat, interjecto inani; ſomnia cenſet haec eſſe Democriti non docentis ſed optantis. Ipſe autem ſingulas mundi partes perſequens, quidquid aut ſit aut fiat, naturalibus fieri aut factum eſſe docet ponderibus et motibus. De natura Deor. I. c. XI.

inſofern man unter der Gottheit ein außerweltliches Weſen verſtand. Strato wurde daher, als ſcharfſinniger Denker und einſichtsvoller Kenner der Ariſtoteliſchen Philoſophie, ſehr natürlich auf ſein Syſtem geführt.

Uebrigens kennen wir dieſes Syſtem des Strato ſehr unvollkommen aus einzelnen Bruchſtücken, aus welchen ſich folgende Reſultate mit Gewißheit aufſtellen laſſen. Strato verfährt nach dynamiſchen, Epikur nach mechaniſchen Grundſätzen. Nicht aus der Materie und ihren Theilen, (denn nach ihm giebt es keinen Theil der Materie, der nicht wieder aus Theilen beſtünde) ſondern aus den in ihnen befindlichen Kräften, der Wärme und Kälte, erklärt er die Natur [11]).

Dieſe Kräfte ſind der Natur weſentlich, welche das durch die einzige Urſache des Entſtehens, des Wachsthums, des Abnehmens iſt. Die Natur iſt die bildende Kraft; ſie wirkt aber nicht nach vorgeſtellten Zwecken als verſtändige Urſache, ſondern als bloße phyſiſche Kraft. Die Welt iſt daher kein beſeeltes Weſen [12]).

11) Sextus Empiric. Pyrrhor. Hypotypoſ. III. §. 33. Στρατων δε ὁ Φυσικος τας ποιοτητας. Stobaeus Eclog. Phyſic. I. p. 298. Στρατων χορχεια το θερμον και ψυχρον. Hierzu ſcheint noch Schwerkraft gerechnet werden zu müſſen, welche er als weſentliche Eigenſchaft der Körper betrachtet. Stobaeus Ecl. phyſ. p. 348. Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. X, §. 155.

12) Cicero de natura Deorum I. c. 11. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui Phyſicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura ſitam eſſe cenſet, quae cauſas gignendi, augendi, minuendi habeat, ſed careat omni ſenſu ac figura. Lactant. de Ira Dei c. 10.

Nun entſteht aber eine Frage, welche nicht ſo leicht zu entſcheiden iſt, ob ſich nehmlich Strato das urſprüngliche Wirken dieſer Naturkräfte geſetzlos oder beſtimmten Geſetzen folgend gedacht habe? Für beides ſind klare Beweisſtellen vorhanden [13]). Die erſte Vorſtellungsart hielt ſchon Bayle für unwahrſcheinlich und dem Anſehen des Strato, als eines großen Phyſikers, widerſtreitend. Er hat, wie uns dünkt, Recht, und die Stelle des Lactanz beſtärkt dieſe Vermuthung. Die Stelle des Plutarch ſcheint uns verdorben, aber durch eine kleine Aenderung iſt ihr vielleicht zu helfen, daß ſie ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit der des Lactanz zuſammenſtimmt [14]).

Aus

13) Plutarchus adverſus Coloten p. 1115. και μην των αλλων Περιπατητικων ὁ κορυφαιοτατος Στρατων ουτε Αριστοτελει κατα πολλα συμφερεται, και Πλατωνι τας εναντιας εσχησε δοξας περι κινησεως, περι νου, και περι ψυχης, και περι γενεσεως, τελευτων τον κοσμον αυτον ου ζωον ειναι φησι, το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι τῳ κατα τυχην· αρχην γαρ ενδιδοναι το αυτοματον, ειτα ουτω περαινεσθαι των φυσικων παθων ἑκαστον. Lactantius de ira Dei c. 10. Qui nolunt divina providentia factum eſſe mundum, aut principiis inter ſe temere coeuntibus dicunt eſſe mundum aut repente natura extitiſſe. Natura vero, ut ait Straton, habere in ſe vim fingendi et vivendi, ſed eam nec ſenſum habere ullum, nec figuram, ut intelligamus, omnia quaſi ſua ſponte eſſe generata, nullo artifice nec autore.

14) Bayle Dict. Spinoza (A). Da Plutarch Stratons Behauptung im Gegenſatze der hylozoiſtiſchen anführen will, ſo ſtören die Worte το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι

Aus dieſen Fragmenten ergiebt ſich auch, daß Straton nach ſeiner Ueberzeugung nicht ſowohl Atheiſt als Pantheiſt war, doch aber in einem andern Sinne, als Spinoza, inſofern er Natur und Gott identificirt, aber das Vorſtellen und Denken nicht als urſprüngliche, ſondern als abgeleitete Eigenſchaft betrachtet [15]). Freilich wird auf dieſe Art der Begriff der Gottheit zernichtet, und es läßt ſich nun das Widerſprechende in der Anſicht von Stratons Philoſophemen erklären, daß man ihn bald für einen Atheiſten, bald für einen Deiſten hält.

Es iſt leicht zu denken, daß ein Mann, der darin eine ganz eigene, von dem Ariſtoteles abweichende Anſicht im Denken befolgte, auch in mehrern andern Puncten von demſelben abgehen mußte. Daß er dieſes wirklich thut, ohnerachtet er immer noch als Haupt der Peripatetiker gilt, iſt aus der oben angeführten Stelle des Plutarchus einleuchtend; ſchade daß wir davon, wie von ſeinem ganzen Syſtem, nur einzelne unzuſammenhängende, ja zuweilen ſcheinbar widerſprechende Bruchſtücke haben. Dieſes Abweichende zeigt ſich in dem Begriffe von dem Raume und dem

ἐπεσθαι τῳ κατα τυχην den Zuſammenhang. Es würde ſchon beſſer ſeyn, wenn man läſe: τῳ δε κατα Φ. ἐπεσθαι το κατα τυχ.; noch paſſender aber iſt vielleicht die Aenderung: τῳ δε κατα Φυσιν ἐπεσθαι το (oder τα) κατα ψυχην. Das Leben und die Lebensthätigkeiten ſind das Reſultat aus der Wirkung phyſiſcher Kräfte.

15) Der Beweis liegt in den vorher angeführten Stellen, vorzüglich Cicero de natura Deor. und eine Stelle aus Seneca's Buch contra ſuperſtitiones beym Auguſtinus de civitate Dei VI. c. 10. Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem? alter fecit Deum ſine corpore, alter ſine animo.

Leeren; jenen erklärt er für den Abstand zwischen dem Begrenzten und Begrenzenden; von diesem behauptet er, außer der Welt sey kein leerer Raum, aber innerhalb der Welt sey er möglich [16]). Vorzüglich bestreitet Strato auch den Aristotelischen Begriff von der Zeit mit vielem logischen Scharfsinn, ob er gleich nicht den Tiefsinn dieses Philosophen erreicht; aber seine eigene Erklärung, die Zeit sey das Quantum in den Handlungen, ist selbst sehr einseitig und oberflächlich [17]).

Von seiner Psychologie sind die Nachrichten zu dürftig, als daß wir darüber ein bestimmtes Urtheil fällen könnten. Wenn es auf der einen Seite scheint, als habe er, wie Aristoxenus und Dicäarch, als Materialist das Denken

16) Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 380. Στρατων εξωτερω μεν εφη του κοσμου μη ειναι κενον, ενδοτερω δε δυνατον γενεσθαι. τοπον δε ειναι το μεταξυ διαστημα του περιεχοντος και του περιεχομενου. Hat aber Simplicius Strato's Erklärung von dem Raume richtig verstanden und angeführt, so konnte er keinen leeren Raum annehmen. Er sagt in libr. IV. Physicor. Aristotel. p. 140. b. οἱ δε (τοπον ειναι φασι) διαστημα και αει σωμα εχον και επιτηδειον προς ἑκαστον· ως οἱ κλεινοι των Πλατωνικων και ὁ Λαμψακηνος Στρατων.

17) Simplicius in Physic. Aristotel. l. IV. p. 187. και αλλα δε πολλα αντειπων προς την Αριστοτελους αποδοσιν ὁ Στρατων, αυτος τον χρονον το εν ταις πραξεσι ποσον ειναι τιθεται· πολυν γαρ φησι χρονον φαμεν αποδημειν, και πλειν και στρατευεσθαι και πολεμειν, ὁμοιως δε καθησθαι. Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III. §. 136. advers. Mathematic. X. §. 177. 228. erklärte er die Zeit für μετρον πασης κινησεως και μονης.

Denken und Empfinden für eine und dieſelbe Thätigkeit gehalten, ſo führt dagegen Simplicius ein Stück aus ſeiner Phyſik an, aus welchem erhellet, daß er mit Ariſtoteles vernünftige und nicht vernünftige (oder mit andern Worten, geiſtige und ſinnliche) Aeußerungen der Seele, das Denken und Empfinden von einander unterſchied, und nur darin von Ariſtoteles abwich, daß er, ſo wie ſchon Theophraſt gethan hatte, alle Thätigkeiten der Seele unter den Gattungsbegriff von κινησεις brachte [18]). Uebrigens

 leuchtet

18) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII, §. 350. εἰ δε αυτην (την ψυχην) ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων, των αισθητηριων προκυπτουσαν. — ἡς ϛασεως ηρξε Στρατων τε ὁ Φυσικος και Αινησιδημος. Plutarch. de ſolertia animalium p. 961. και τοι Στρατωνος γε του Φυσικου λογος εϛιν, αποδεικνυων, ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. και γαρ γραμματα πολλακις επιπορευομενα τῃ ὀψει, και λογοι προσπιπτοντες τῃ ακοῃ διαλανθανουσιν ἡμας και διαφευγουσι προς ἑτεροις τον νουν ϛχοντας· ειτα αυθις επανηλθε και μεταθει, και μεταδιωκει των προειμενων ἑκαϛον αναλεγομενος. ἡ και λελεκται, νους ὁρᾳ, και νους ακουει, τα δε αλλα κωφα και τυφλα· ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος. Simplicius in libr. IV. Phyſicor. Ariſtot. p. 225. και Στρατων δε ὁ Λαμψακηνος ὁ Θεοφραϛου γεγονως ακουϛης και τοις αριϛοις Περιπατητικοις αριθμουμενος την ψυχην ὁμολογει κινεισθαι, ου μονον την αλογον αλλα και την λογικην, κινησεις λεγων ειναι τας ενεργειας της ψυχης. λεγει ουν εν τῳ περι κινησεως προς αλλοις πολλοις και τα δε· αει γαρ ὁ νουν κινειται, ὡσπερ και ὁ ὁρων και ακουων

'euchtet auch aus dieſem Wenigen in die Augen, daß Stra.o manche Erſcheinungen des innern Sinnes mit mehr Tiefſinn als alle ſeine Vorgänger unterſucht hat, welches ſchon ſeine Behauptung beweiſt, daß kein Anſchauen und Empfinden ohne Mitwirken des Verſtandes möglich ſey, wodurch er der Leibnitziſchen Apperception nahe kam.

Nur noch einen Gedanken des Strato führen wir an, weil er beweiſt, daß dieſer Denker neben der Phyſik ſich auch mit der Wahrheit der Erkenntniß beſchäftigte, doch vielleicht nur beiläufig, weil Sextus nicht ganz beſtimmt von ſeiner Behauptung zu ſprechen wagt. Er behauptete nämlich, Wahrheit und Falſchheit ſey nicht in den Objecten, ſondern nur in den Worten anzutreffen, was auch Ariſtoteles ſchon in einer Rückſicht, nur nicht ſo allgemein, behauptet hatte 19).

Die übrigen Peripatetiker, als Lykon, der Nachfolger des Strato, und ſein Zeitgenoſſe Hieronymus von Rhodus, Ariſton aus Ceos, Kritolaus, der mit Carneades und Diogenes in öffentlichen Angelegenheiten nach

ακουων και οσφραινομενος. ενεργεια γαρ ἡ νοησις της διανοιας, καθαπερ και ἡ ὁρασις της ὀψεως. και προ τουτου του ρητου γεγραφεν· ὁτι ουν εισιν αἱ πλειαι των κινησεων αιτιαι, ἀς ἡ ψυχη καθ' αὑτην κινειται διανουμενη, και ἀς ὑπο των αισθησεων εκινηθη προτερον, δηλον εξιν· ὁσα γαρ μη προτερον ἑωρακε, ταυτα ου δυναται νοειν, οἱον τοπους, ἡ λιμενας, ἡ γραφας, ἡ ανδριαντας, ἡ ανθρωπους, ἡ των αλλων τι των τοιουτων.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, φαινονται της δευτερας εχεσθαι ςασεως, και περι τη φωνη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

nach Rom gesandt wurde, und sein Schüler Diodorus, haben durch keine Entdeckung in der Philosophie sich einen Namen gemacht. Ihr ganzes Bestreben scheint sich auf den deutlichen und gefälligen Vortrag der Philosophie, vorzüglich der Aristotelischen, eingeschränkt zu haben. Der Gegenstand, der von ihnen noch mit dem meisten Interesse bearbeitet wurde, war die praktische Philosophie, namentlich die Lehre vom höchsten Gute. Von ihren Untersuchungen darüber wissen wir aber nichts weiter, als die Resultate. Nach Lykon war das höchste Gut das wahre Vergnügen der Seele, nach Hieronymus der Zustand der Seele, in dem sie keinen Schmerz empfindet, nach Kritolaus die Vollkommenheit eines der Natur angemessenen glücklichen Lebens, oder mit andern Worten, die vollständige Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks; nach Diodor Sittlichkeit, verbunden mit Abwesenheit alles unangenehmen Gefühls [20]). Es könnte seyn, daß alle diese Formeln nur in dem Ausdrucke unter einander und von den Aristotelischen Grundsätzen verschieden wären, vielleicht aber enthalten sie wirklich abweichende Gedanken. Es läßt sich bei so kurzen abgerissenen Sätzen kein Urtheil über das Gedankensystem, zu dem sie gehören, und über das Talent ihrer Urheber fällen.

Ungeachtet aber alle diese Männer, auch selbst den Strato nicht ausgenommen, die Wissenschaft von den letzten Gründen des menschlichen Wissens um keinen Schritt weiter führten, so kann ihnen doch dieses Verdienst nicht abgesprochen werden, daß sie das Interesse des Nachdenkens und die Wißbegierde unterhielten, und durch ihre

20) Clemens Alexandrin. Stromat. II. p. 416. Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. de Finib. V. c. 5.

Abweichungen, Berichtigungen und Beſtreitungen Ariſtotelliſcher Sätze verhinderten, daß das Ariſtoteliſche Syſtem bei ſeinen überwiegenden Vorzügen kein deſpotiſches Anſehen erhielt, wiewohl das beſondere Schickſal der Ariſtoteliſchen Schriften, die freiere Denkungsart der Griechen, und die Achtung, in welcher die Muſen überhaupt ſtunden, eine ſolche Herrſchaft nicht begünſtigten.

Zehnter Abſchnitt.

Philoſophie des Epikurus.

Wenn man die Schickſale der meiſten griechiſchen Schulen mit einigen aufmerkſamen Blicken verfolgt, ſo wird man gar bald gewahr, daß der Sinn und das Intereſſe für das eigentlich Speculative immer mehr erkaltete, und die Lehren und Unterſuchungen, welche ſich auf den Menſchen beziehen, Einfluß auf ſein Thun und Laſſen und ſeinen Zuſtand haben, immer für das Wichtigſte und zu wiſſen Unentbehrlichſte gehalten wurden. Und wenn es Zeiten gab, wo die Speculation einmal ihr Haupt empor gehoben hatte, und diejenigen, welche Lehrer der Menſchheit ſeyn ſollten, in den luftigen Regionen derſelben die wichtigſte Angelegenheit des Nachdenkens faſt ganz aus den Augen verlohren hatten, ſo trat immer von Zeit zu Zeit ein Mann auf, der die ihre Grenzen verkennende Vernunft auf ihren wahren Standpunct zurückzuführen ſuchte. Nach dieſer Maxime hatte Socrates gehandelt und in ſeine Fußtapfen trat, wiewohl auf eine andere Art, Epikur, dieſer ſo ungleich beurtheilte, bald in den Himmel erhobene, bald als ein Nichtswürdiger behandelte Mann.

Das

Das Leben dieſes Mannes enthält wenig Merkwürdiges; über das, was für uns das meiſte Intereſſe haben würde, ſeine Geiſtesbildung und die Entwickelung ſeines Syſtems, gehen die meiſten Schriftſteller, vorzüglich ſeine Lobredner, nur zu ſchnell hinweg. Sein Geburtsjahr fällt in das dritte Jahr der 109 Olympiade [1]). Sein Vater, Neokles, wurde als Coloniſt mit andern athenienſiſchen Bürgern nach Samos geſchickt. Der Ertrag des ihm zugetheilten Stück Landes reichte aber nicht zu ſeinem Unterhalte zu; er mußte daher noch Kinder unterrichten, und hielt ſich an verſchiedenen Orten auf [2]). Auch erzählt man, daß ſeine Mutter in den Häuſern herumging, ſie reinigte, Geſpenſter vertrieb und andere dergleichen magiſche Künſte ausübte, bey welchen Epikur ihr Gehülfe war und die Formeln las [3]). Wenn dieſe Anecdote nicht etwa eine Erfindung ſeiner Gegner iſt, ſo würde ſie pſychologiſche Aufſchlüſſe über ſeine nachherige religiöſe Denkart geben, und den Umſtand erklären, daß gerade er unter allen Denkern Griechenlands die abergläubiſche Götterfurcht für ein Haupthinderniß der menſchlichen Glückſeligkeit betrachtete.

Wenn indeß auch dieſes Factum erdichtet iſt, ſo läßt ſich ſchon aus der beſchränkten Lage ſeines Vaters, die keinem hiſtoriſchen Zweifel ausgeſetzt iſt, das Reſultat ziehen, daß die Bildung des Epikur nicht ſo vollkommen ſeyn konnte, als ſie andere Philoſophen erhalten hatten. Außer dem erſten grammatiſchen Unterrichte und der Lectüre der Dichter, ſcheint er in den andern encyklopädiſchen Kenntniſſen der gebildeten Griechen ohne Unterricht geblieben

1) Diogenes Laert. X. §. 14.

2) Diogenes Laert. X. §. 1. 4. Strabo l. XIV. Cicero de natura Deor. I. c. 26.

3) Diogenes Laert. X. §. 4.

den zu ſeyn [4]). Sein Forſchungsgeiſt wurde durch eine Stelle des Heſiods geweckt, in der es heißt: zuerſt unter allen entſtand das Chaos. Die Frage des 12jährigen Jünglings: woraus iſt denn aber das Chaos entſtanden? wußte ſein Sprachlehrer nicht zu beantworten, ſondern verwieß ihn an die Philoſophen. Bey dieſen ſuchte er nun ſeine Wißbegierde zu befriedigen. Zuerſt fielen ihm die Schriften des Demokrit in die Hände, deſſen Syſtem einen ſolchen Eindruck auf ihn machte, daß es die Grundlage ſeines eignen wurde [5]). Epikur hörte zwar in der Folge auch Philoſophen von andern Secten, z. B. den Xenokrates und Theophraſt, und lernte außer dieſen noch andere denkende Köpfe unter den damals lebenden Griechen kennen; allein es ſcheint nicht, als wenn er mit anhaltendem Eifer eins von den gangbaren Syſtemen ſeiner Zeit ſtudirt habe, ob er ſie gleich alle in der Folge beſtritt. Denn eben dieſe Ausfälle, die er und ſeine Schüler machten, beweiſen, daß er nur eine oberflächliche Kenntniß von denſelben, und nur einzelne, aus dem Zuſammenhange gegriffene Sätze aufgejagt habe [6]).

Ungache

4) Cicero de Finib. I. c. 7. de caetero vellem equidem aut ipſe doctrinis fuiſſet inſtructior (eſt enim, quod ita tibi videri neceſſe eſt, non ſatis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruiſſet alios a ſtudiis. c. 6. de natura Deor. I. c. 26.

5) Diogenes Laert. X. §. 2. Sextus Empiricus adverſus Mathemat. X. §. 18. Plutarch, adverſus Coloten p. 1108. C. ὁ δὲ Μητροδωρος αντικρυς περι φιλοσοφιας εἰρηκεν, ὡς εἰ μη παρηγγειλατο Δημοκριτος, ουκ αν προηλθον Επικουρος επι την σοφιαν. Daher nannte er ſich auch anfänglich einen Demokritiker. Ebendaſ.

6) Cicero de natura Deorum I. c. 26. Plutarchus adverſus Coloten p. 1108. D.

Ungeachtet ein beſtimmtes Urtheil über den Charakter dieſes Mannes äußerſt ſchwer iſt, weil er ſo viele Gegner hatte, und von ihnen nicht immer eine humane Behandlung erfuhr, indem ſeine Schule aus mehrern Urſachen gehaßt und verfolgt wurde, und aus allen dieſen Urſachen ſich eine Hiſtoire ſcandaleuſe in den griechiſchen Schriftſtellern bildete, in welcher das Wahre vom Falſchen zu ſondern äußerſt ſchwer iſt; ſo finden ſich doch unter den zerſtreuten Nachrichten einige Züge, welche auf unverdächtigen Zeugniſſen beruhen, und einiges Licht auf den Charakter dieſes Mannes werfen.

Ein Hauptzug in dem Charakter des Epikur iſt Eitelkeit und pedantiſcher Stolz. Er rühmte ſich, ſchon in ſeinen 12ten Jahre zu philoſophiren angefangen, und keinen Lehrer, ſondern ſich ſelbſt alles zu verdanken zu haben. Er wollte Original und ein Autodidactus ſeyn, und er war es mit allen gewöhnlichen Fehlern, ungeachtet ſeine Philoſophie wenig Eigenthümliches hat, und ſeine Entdeckungen nicht ſehr bedeutend ſind. Aber er legte einen außerordentlichen Werth auf ſie, verachtete nicht allein alle andern philoſophiſchen Syſteme, ſondern auch die Wiſſenſchaften überhaupt, ſelbſt Mathematik nicht ausgenommen. Auch ſorgte er dafür, daß ſeine Schule und Philoſophie unverändert fortdauerte, und machte es ſeinen Schülern zur Pflicht, ſich keine Veränderung zu erlauben. Aus eben dieſer Quelle entſprang auch ſeine Keckheit und Zuverſichtlichkeit in Behauptungen, ſeine mit dem Geiſte ſeiner Philoſophie ſtreitende Wiſſerei von Dingen, welche außer dem Kreiſe der Erfahrung liegen, ſeine Rechthaberei und ſein Widerſprechungsgeiſt 7). Sein Geiſt ſtrebte empor

7) Cicero de Finib. I. c. 6. 7. II. c. 3. 4. Diogen. Laert. X. §. 22. Cicero de Finib. II. c. 30. Diogen. Laert. X. §. 16. 17. 85. Seneca Epiſtola 33. Themiſtius Orat. IV. Euſebius Prae-

empor zu hellerer Erkenntniß, allein er beſaß nicht ausharrenden Muth, Scharfſinn und Tiefſinn genug, und ſein Forſchungsgeiſt wurde durch ſeine Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit gelähmt. Vielleicht hatte auch ſein ſchwächlicher Körperbau Einfluß auf ſein Denken und ſelbſt ſein Syſtem. In manchen Dingen zeigt er einen hellen Blick und unbefangenen geſunden Verſtand. Bei aller Beſchränktheit ſeines Kopfes beſaß er mehrere liebenswürdige Eigenſchaften, Herzensgüte, Gutmüthigkeit, Genügſamkeit, Mäßigkeit, und einen feinen Sinn für Geſelligkeit und Freundſchaft [8].

Ein eben ſo hervorſtehender Zug in dem Charakter des Epikurs iſt Ruhmſucht, welche auch eine Haupttriebfeder war, eine Schule zu ſtiften. Anſtatt daß andere Philoſophen von lernbegierigen Jünglingen aufgeſucht wurden, ſuchte

Praeparat Evangel. XIV. c. 5. τουτο δε οἱ Επικουρειοι ουκ ωφελον μεν, μαθοντες δ' ουν, εν ουδενι μεν ωφθησαν Επικουρῳ εναντια θεμενοι ουδαμως, ὁμολογησαντες δε ειναι σοφῳ συνδεδεμενοι, και αυτοι δια τουτο απελαυσαν της προσρησεως εικοτως· ὑπηρξε τε εκ τουτου επιπλειον τοις μετεπειτα Επικουρειοις, μηδ' αυτοις ειπειν πω εναντιον ουτε αλληλοις ουτε Επικουρῳ μηδεν, ὁτου και μνησθηναι αξιον. αλλ' εσιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωσαι το καινοτομηθεν. και δια τουτο ουδεις ουδε τολμᾳ, κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ῥεμει τα δογματα. Quinctilian. Orat. Inſt. II. c. 18. XII. c. 2. Athenaeus XIII. c. 6. Plutarchus de audiendis poetis. Laert. X. §. 6.

8) Cicero de Finib. II. c. 25. At coluit ipſe amicitiam; quaſi quis illum neget et bonum virum et comem et humanum fuiſſe.

ſuchte er Schüler auf. Nachdem er ohne bedeutenden Erfolg an mehrern Orten von Kleinaſien dieſes verſucht hatte, begab er ſich in ſeinem 36 oder 37 Jahre nach Athen, wo er, nach einigen fruchtloſen Bemühungen, durch eigne Anwerbungen und durch die Empfehlungen ſeiner auswärtigen Freunde einen zahlreichen Kreis von Schülern um ſich herſammelte [9]). Dieſe Schule bildete einen engen Bund, der viel Aehnlichkeit mit dem Pythagoräiſchen hatte, das abgerechnet, daß alles Schwärmeriſche entfernt, und alles auf einen frohen Lebensgenuß berechnet war. Daher gelang es Epikur, eine Verbindung unter ſeinen Schülern zu ſtiften, welche von viel längerer Dauer war, und als Beyſpiel uneigennütziger Freundſchaft ſelbſt von den Gegnern des Epikurs gerühmt werden mußte [10]).

Die Philoſophie des Epikurs hatte übrigens viel Anlockendes für die Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind. Ungeachtet faſt alle Philoſophen Griechenlands, vom Sokrates an, ſich zum Zweck gemacht hatten, den Menſchen den Weg zur wahren Glückſeligkeit zu zeigen, ſo war doch dieſer Weg mühſam und beſchwerlich, und ſetzte eine fortgeſetzte Ausbildung aller menſchlichen Kräfte und Thätigkeiten, eine ſtrenge Achtſamkeit auf ſich ſelbſt und eifrige Erfüllung der Pflicht voraus. Epikur lehrte einen weit bequemern, den Neigungen des ſinnlichen Menſchen behaglichern Weg, für welchen es gerade damals um ſo leichter ſeyn mußte, junge Leute zu gewinnen, da die Stoiker eben anfingen, eine ſtrengere Moral zu lehren. Seine Philoſophie begünſtigte nicht allein die Neigung zum Vergnügen, ſondern auch zur Gemächlichkeit, indem ſie die ganze Beſtimmung des Menſchen in einen frohen Lebensgenuß

9) Diogenes Laert. X. §. 1. 15. Plutarchus εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας. p. 1128. E.

10) Cicero de Finib. I. c. 20. Diogen. Laert. X. §. 9. 10. Seneca Epiſtol. 79.

genuß ſetzte, und für dieſen Zweck ſehr wenige Kenntniſſe als nothwendig erfoderte, ohne auf der andern Seite cyniſche Rohheit und Ungeſelligkeit zu empfehlen. Kurz, Jünglinge und Männer, wenn ſie nicht eine überwiegende Neigung zum geſchäftigen Leben hatten, fanden in der Schule des Epikurs, die ſelbſt nicht das weibliche Geſchlecht abſchreckte, alles vereiniget, was ihr Herz nur wünſchen mochte. Hierzu geſellte ſich noch der für ſeine Geſelligkeit geſtimmte Charakter des Stifters, ſeine Herzensgüte und ſein anſpruchloſes, von Stolz entferntes Betragen gegen ſeine Schüler und Freunde, das freilich gewaltig mit dem Benehmen gegen faſt alle Philoſophen, die vor ihm und zu ſeiner Zeit lebten, contraſtirt, aber nicht unerklärlich iſt. Denn der Ehrgeiz, eine große Rolle zu ſpielen, und der Stifter einer philoſophiſchen Schule zu ſeyn, war die gemeinſchaftliche Quelle, aus welcher ſowohl die Unduldſamkeit und Unerträglichkeit gegen jeden Widerſpruch, gegen jede abweichende Meinung, ſeine Tadelſucht und der Hang, kein fremdes Verdienſt anzuerkennen, als auch ſein liebevolles freundſchaftliches Benehmen gegen ſeine Anhänger floß. Es darf dabei auch auf der andern Seite nicht vergeſſen werden, daß dieſer Mangel an Humanität in Beziehung auf ſeine Zeitgenoſſen, zum Theil mit durch die Verachtung veranlaßt wurde, welche ihm von dieſen widerfuhr [11]).

Aus dieſen und mehrern Urſachen glückte es dem Epikur, eine Schule zu ſtiften, welche durch die Zahl ſeiner Anhänger, die Dauer und die innere Einigkeit, ſich vor allen

11) Cicero de Finib. I. c. 7. Et quod quaeritur ſaepe, cur tam multi ſunt Epicurei: ſunt aliae quoque cauſae, ſed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honeſta quae ſint, ea facere ipſa per ſe laetitiam, id eſt voluptatem. Diogen. Laert. X. §. 9. 10.

allen andern gleichzeitigen auszeichnete. Hierin liegt aber auch zugleich der Grund, warum, auſſer dem Stifter, noch weit weniger merkwürdige Männer, als in andern Schulen, ſich eine Stelle in der Geſchichte errungen haben. Denn keiner wich ein Haar breit von dem Lehrſyſtem des Stifters ab, und es wurde für ein Verbrechen gegen dieſen, von ihnen als göttlich verehrten, Mann gehalten, anders zu denken, zu lehren und zu ſchreiben. Bei dieſem freiwillig gewählten Geiſteszwange, der nur noch die Freiheit ließ, das Syſtem mehr auszuſchmücken, war kein Fortſchritt für die Wiſſenſchaft zu erwarten [12]).

Bei aller Kränklichkeit war Epikur doch ein ſehr fruchtbarer und fleißiger Schriftſteller, mit dem Chryſipp in der Vielſchreiberei zu wetteifern ſchien. Von allen ſeinen Schriften iſt aber nichts mehr übrig, als drei Briefe, und eine Sammlung von Sätzen, welche den Kern ſeiner Philoſophie ausmachen (κυριαι δοξαι) und daher von allen Epikuräern auswendig gelernt wurden [13]). Wenn dieſe Bruchſtücke den Verluſt der übrigen, welche, außer der Klarheit des Vortrags, doch keine ſolche Geiſtesausſtattung erhalten hatten, als ſo viele andere verloren gegangene Werke der griechiſchen Denker [14]) nicht völlig erſetzen, ſo entſchädigt uns dafür das Lehrgedicht des Lucrez, der mit ſo viel Klarheit, Beſtimmtheit und Ausführlichkeit den theoretiſchen Theil der Philoſophie des Epikurus bearbeitet hat, daß er nichts zu wünſchen übrig läßt. Die Gedanken ſind ganz aus Epikurs Schriften genommen, wie er ſelbſt verſichert

12) Diogenes Laert. X. §. 12. Cicero de Finib. II. c. 7.

13) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de Finib. I. c. 5. 7.

14) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de natura Deor. II. c. 17. Epicurus, homo non aptiſſimus ad jocandum minimeque reſipiens patriam. De Finib. I. c. 5.

chert [15]), und können daher oft beſſer aus dieſem Gedicht, als aus Diogenes verworrenen und nicht ſelten verdorbenen Compilation, geſchöpft werden.

Epikur ſtarb Olympiade 127,2 im 71 Jahre ſeines Alters, ohne daß er ſeiner religiöſen Grundſätze wegen die geringſte Anfechtung gehabt hätte, ſehr bedauert von ſeinen Schülern und mehr als menſchliches Weſen verehrt [16]).

Die Philoſophie iſt nach dem Epikur nichts anders, als das Beſtreben durch Vernunft Glückſeligkeit zu bewirken, oder eine Anweiſung zur Glückſeligkeit [17]). Dieſe Erklärung iſt ein Folgeſatz aus ſeinen Grundſätzen über den Endzweck des Menſchen, und er ſteht und fällt mit denſelben.

Der Hauptheil ſeiner Philoſophie iſt daher der praktiſche, der von dem letzten Zweck des Menſchen, und den Mitteln handelt, denſelben zu realiſiren. Dieſe Erkenntniß, und was mit ihr im Zuſammenhange ſtehet, hat allein Werth für den Menſchen, alle übrigen ſind zweckloſe

15) Lucret. III, v. 14 ſeq.
Tu pater et rerum inventor: tu patria nobis
Suppeditas praecepta tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in ſaltibus omnia libant,
Omnia nos ibidem depaſcimur aurea dicta,
Aurea, perpetua ſemper digniſſima vita.

16) Diogen. Laert. X. §. 15. Cicero Epiſtol. ad Diverſ. XIII. 1.

17) Sextus Empiricus adverſ. Mathemat. XI. §. 169. και δια τουτο Επικουρος μεν ελεγε την Φιλοσοφιαν ενεργειαν ειναι, λογοις και διαλογισμοις τον ευδαιμονα βιον περιποιουσαν.

Beſchäftigungen. Die Moral iſt alſo dem Epikur der wichtigſte und einzige Gegenſtand der Philoſophie, und nur um des letzten Zwecks, der Glückſeligkeit willen, erhielt die Naturwiſſenſchaft und Logik eine Stelle in der Philoſophie. Die erſte, um den Menſchen von aller Furcht vor überſinnlichen Weſen und ängſtlicher Erwartung eines Zuſtandes nach dieſem Leben zu befreien, die zweite, um ihn vor Irrthum in Rückſicht auf äußere Gegenſtände zu bewahren. Um deswillen war die Logik, die wenige Sätze unter dem Namen der Kanonik enthielt, nur ein Anhang der Phyſik. Allen übrigen Wiſſenſchaften und Kenntniſſen, welche nach ſeiner Anſicht nichts zur menſchlichen Glückſeligkeit beitragen, ſelbſt der Mathematik, wurde aller Werth abgeſprochen [18]

In allen dieſen Theilen gehört dem Epikur ſehr wenig eigenthümlich Die Anſicht von dem Menſchen, ſeiner Natur und Beſtimmung, von der Natur der Glückſeligkeit, dieſe iſt ſein Eigenthum, wenigſtens zum Theil, weil in vielen Syſtemen, z. B. des Demokrit, der Cyrenaiker, ja ſelbſt der mehrſten Sokratiker, Behauptungen liegen, welche mit einigen Modificationen auf dieſelbe Anſicht leiten. Alle übrigen Sätze, womit er den Umriß ſeines Syſtems ausfüllte, ſind gröſtentheils alle entlehnt. Vorzüglich nahm er viele Behauptungen Demokrits über die Natur,

18) Seneca Epiſtol. 89. Epicurei duas partes philoſophiae putaverunt eſſe, naturalem atque moralem, rationalem removerunt. Deinde cum ipſis rebus cogerentur ambigua ſecernere, falſa ſub ſpecie veri latentia coarguere, ipſi quoque locum, quem de judicio et regula veri appellant, alio nomine rationalem induxerunt, ſed eam acceſſionem eſſe naturalis partis exiſtimant. Diogen. Laert. X. §. 24 31. εἰωθασι μεντοι το κανονικον ὁμου τῳ Φυσικῳ συνταττειν.

Natur, einige etwas verändert und modificirt, in ſein Lehrſyſtem auf, ſo ſehr er auch dieſen Naturforſcher nicht immer auf die glimpflichſte Art beſtritt und zu widerlegen ſuchte [19]).

Da Epikur ſo viel fremdes Eigenthum entlehnte, ſo vieles daran veränderte, und dem Bedürfniß der Zeit, wie er ſich daſſelbe dachte, anpaßte, ſo entſpringt daraus in ſeinem Syſtem ein gewiſſer Mangel an Einheit und Conſequenz, und er vermehrte dieſen Uebelſtand noch dadurch, daß er die Körperwelt ſich gerade nur ſo als wirklich dachte, als er ſie ſich zum Behuf ſeines Glückſeligkeitsſyſtems denken mußte, und daher ſich Fictionen und Hypotheſen erlaubte, ohne nur im geringſten auf Gründe bedacht zu ſeyn, wodurch dieſes Verfahren gerechtfertiget werden konnte, oder den Widerſpruch zu heben, der daraus entſprang, daß er ſeine Moral auf phyſiſche Grundſätze baute, und auf der andern Seite annahm, das Phyſiſche müſſe ſich nach dem Moraliſchen, wie er es ſich dachte, richten.

Wir wenden uns nun zur Darſtellung des Epikureismus ſelbſt und werden die Ordnung befolgen, daß wir zuerſt ſein Moralſyſtem, dann ſeine Naturwiſſenſchaft vortragen, und mit derſelben die Kanonik verbinden. Dieſe Ordnung entſpricht nicht nur dem Gedankenſyſtem ſeines Urhebers, ſondern leiſtet auch den Vortheil, daß es das Verſtändniß und die Würdigung deſſelben befördert, wenn wir auf dieſe Art die Entwickelung ſeiner Gedanken verfolgen.

---

19) Cicero de Finib. I. c. 6., de natura Deor. I. c. 26. Atqui ſi haec Democritea non audiſſet, quid audierat? quid eſt in phyſicis Epicuri non a Democrito?

Ethik des Epikurs.

Alle Moralſyſteme der Griechen gingen von der Unterſuchung über das höchſte Gut aus. Durch dieſe Forſchungen war das Reſultat zwar hervor gegangen, welches mit dem moraliſchen Bewußtſeyn jedes Menſchen übereinſtimmte, daß Tugend und Glückſeligkeit das höchſte Gut und die Beſtimmung des Menſchen ausmachen. Nur konnten ſich die Philoſophen nicht darüber vereinigen, wie das Verhältniß zwiſchen beiden zu denken ſey; ob Tugend der Glückſeligkeit, oder dieſe der Tugend untergeordnet, ob Tugend die wirkende Urſache oder das Mittel zur Tugend ſey. Da dieſer wichtige Punct, ſelbſt in denjenigen Syſtemen, welche der Wahrheit am nächſten kamen, nicht entſchieden war, und nach den theoretiſchen Principien, die man bei dieſer Unterſuchung befolgte, nicht wohl aufs Reine gebracht werden konnte, ſo war es kein Wunder, wenn Philoſophen, die in das Heiligthum nicht eingehen konnten, für das Primat der Sinnlichkeit entſchieden, deren Foderungen ſo lebhaft und dringend ſprachen. Auf der andern Seite aber war das moraliſche Bewußtſeyn ſchon ſo weit entwickelt, die Urtheile der praktiſchen Vernunft kündigten ſich durch daſſelbe ſo laut und unwiderſtehlich an, und ſie waren durch die Forſchungen mehrerer Philoſophen zu ſehr aufgehellet, als daß es ein Philoſoph hätte wagen können, über die moraliſche Natur des Menſchen ganz hinweg zu ſehen. Es blieb alſo kein anderer Weg übrig, als ein gewiſſes Coordinationsſyſtem zu verſuchen, in welchem das Intereſſe der Vernunft und Sinnlichkeit mit einander ausgeglichen wurde. Widerſprüche und Inconſequenzen ſind bei allen dieſen Syſtemen unvermeidlich, und können oft ſelbſt mit aller Kunſt nicht verdeckt werden. Dieſes iſt auch der Fall mit dem epikureiſchen Moralſyſtem.

Die Frage: worin beſteht das höchſte Gut, wovon auch Epikur ausgehet, beantwortet er ohne tief eindringende Unterſuchung der menſchlichen Natur, vorzüglich ihren

ihrer moraliſchen Seite. Er befragt nur den Menſchen als ſinnliches vernünftiges Weſen, inſofern er außer der Vernunft mit allen thieriſchen Weſen die Sinnlichkeit gemein hat, und die Frage lautet nun ſo: wonach ſtreben alle thieriſche Weſen? Die Erfahrung giebt die Antwort: nach Vergnügen und Entfernung des Schmerzes. Und darin beſteht nun, nach dem Epikur, auch für den Menſchen das höchſte Gut, weil in dem Zuſtande des Vergnügens jedes beſeelte Weſen befriediget iſt, und nichts weiter begehret [20]).

Ungeachtet mehrere Philoſophen ſich für das Vergnügen als das höchſte Gut erkläret hatten, ſo waren doch von andern, welche mehr die vernünftige Natur und die Würde des Menſchen in Betrachtung zogen, wichtige Einwürfe dagegen gemacht worden, und überhaupt der moraliſche Senſualismus in ſo böſen Ruf gekommen, daß Epikur nicht wagen konnte, das Vergnügen ſchlechthin als

20) Diogen. Laert. X. §. 137. αποδειξει δε χρηται του τελος ειναι την ἡδονην, τῳ τα ζωα, ἁμα τῳ γεννηθηναι, τῃ μεν εναρεσκεισθαι, τῳ δε πονῳ προσκρουειν Φυσικως και χωρις λογου. αυτο παθως ουν Φευγομεν την αλγηδονα. Cicero de Finib. I. c. 9. 10. Ungeachtet Epikur nur allein auf das bloße Gefühl und den Naturtrieb ſein ganzes Syſtem bauete, ſo ſahen doch einige ſeiner Schüler ein, daß dieſer Beweis für einen Satz, der von ſo vielen andern Philoſophen angefochten wurde, nicht hinreichend ſey. Man müſſe es nicht als bloßes Factum betrachten, ſondern Gründe der Vernunft zu Hülfe nehmen. Cicero, der dieſes de Finib. I. c. 9. anführt, macht uns aber weder dieſe Epikureer, noch ihre Beweiſe namhaft, wenn ſie ſich nicht mit einer bloßen Vertheidigung gegen Einwürfe und Deutungen begnügten, wie Torquatus beim Cicero

Grundſatz der Moral aufzuſtellen, ſondern dasjenige, das er dafür erkannte, erſt näher beſtimmen mußte. Denn er gab zu, daß es Arten des Vergnügens gebe, welche durch ihre Folgen nachtheilig ſind, und daß dieſe aus dem letzten Zweck des Menſchen ausgeſchloſſen werden müſſen [21]).

Es giebt nämlich zweierlei Arten des Vergnügens, die eine, wenn das Gemüth angenehm afficirt wird, die zweite, wenn die Seele, ohne durch angenehme oder unangenehme Gefühle bewegt zu werden, in dem Zuſtande der Ruhe oder Zufriedenheit iſt. Das erſte nennt Epikur ἡδονη εν κινησει, das zweite ἡδονη καταστηματικη [22]). Man könnte die eine Art das Vergnügen des bewegten, die zweite, des ruhigen Gemüths nennen.

Epikurus rechnet nun zwar beide Arten zur Glückſeligkeit, doch ſo, daß er der zweiten einen Vorrang zugeſteht [23]). Der Zuſtand der Schmerzloſigkeit iſt das letzte Ziel alles Beſtrebens. Wenn eine Begierde auf den höchſten Grad geſtiegen iſt, daß ſie Befriedigung dringend fodert, ſo entſteht in der Seele ein unangenehmes Gefühl; wird die Begierde geſtillt, ſo entſpringt das Vergnügen, und daraus ein Zuſtand der Ruhe, in welchem die Seele nichts mehr wünſchet, alſo vollkommen beglückt iſt [24]).

Dieſer

21) Diogen. Laert. X. §. 129.

22) Diogen. Laert. X. §. 136.

23) Diogen. Laert. X. §. 136. ἡ μεν γαρ αταραξια και απονια καταστηματικαι εισιν ἡδοναι· ἡ δε χαρα και ευφροσυνη κατα κινησιν ενεργεια βλεπονται.

24) Diogen. Laert. X. §. 128. τουτου γαρ χαριν ἁπαντα πραττομεν, ὁπως μητε αλγωμεν, μητε ταρ-

Dieſer Zuſtand iſt auch das Höchſte, welches kein Vergnügen überſteigen kann. Alle Veränderung in demſelben betrifft nicht den Grad, ſondern nur die Art und Weiſe des Vergnügens [25]). Auch iſt die Schmerzloſigkeit, wie es ſcheint, dem Epikur gleichſam die Baſis, die Hauptbedingung der Glückſeligkeit, wie ſchon die Benennung, mit welcher er dieſe Art des Vergnügens bezeichnet, an den Tag leget.

Daher hatte auch Epikur eine andere Formel für das höchſte Gut, nehmlich keinen Schmerz empfinden, welches ihm gleichbedeutend war, mit dem das höchſte Vergnügen empfinden. Epikur deutete dadurch den vollkommenen Zuſtand der Seele und des Körpers an [26]).

ταραβωμεν. ὁταν δε ἁπαξ τουτο περι ἡμας γενηται, λυεται πας ὁ της ψυχης χειμων, ουκ εχοντος του ζωου βαδιζειν ὡς προς ενδεον τι, και ζητειν ἑτερον, ᾧ το της ψυχης και του σωματος αγαθον συμπληρωθησεται. τοτε γαρ ἡδονης χρειαν εχομεν, ὁταν εκ του μη παρειναι την ἡδονην, αλγωμεν· ὁταν δε μη αλγωμεν, ουκετι της ἡδονης δεομεθα. και δια τουτο την ἑδονην αρχην και τελος λεγομεν ειναι του μακαριως ζην.

25) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁρος του μεγεθους των ἡδονων, ἡ παντος του αλγουντος ὑπεξαιρεσις. §. 144. ουκ επαυξεται ἡ ἡδονη εν τῳ σαρκι, επειδαν ἁπαξ το κατ' ενδειαν αλγουν ἐξαιρεθῃ, αλλα μονον ποικιλλεται.

26) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, ου τας των ασωτων ἡδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν — αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες. Cicero de Finib. I. c. 11. Gel-

Uebrigens theilt Epikur das Vergnügen, ſo wie den Schmerz, in körperlichen und geiſtigen, und behauptet, daß Luſt und Unluſt des Geiſtes die überwiegendere ſey, weil der Körper nur von dem gegenwärtigen Schmerz und Vergnügen, die Seele aber auch von dem vergangenen und künftigen afficirt werde [27]).

Da das Vergnügen entſpringt, wenn eine Unluſt gehoben wird, welche aus einem Bedürfniß entſtanden iſt, ſo theilt Epikur die Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige und endlich in ſolche, welche weder natürlich noch nothwendig ſind, deren Gegenſtand bloß in der Meinung beſteht. Die erſten ſind diejenigen, welche Schmerz erregen, wenn ſie auf den höchſten Grad geſtiegen ſind, und deren Befriedigung eben dadurch, daß die Unluſt weggenommen wird, Vergnügen erzeugt. Wird aber durch die Befriedigung eines Begehrens kein unangenehmes Gefühl weggeſchaft, ſondern nur eine neue Art von Luſt an die Stelle der andern hervorgebracht, ſo iſt es eine bloß natürliche, keine nothwendige Begierde [28]).

An ſich iſt kein Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Jedes Vergnügen iſt, wenn man bloß bei demſelben ſtehen bleibt, ein Gegenſtand des Begehrens, ein Gut, ſo wie jeder Schmerz ein Uebel iſt. Nur das, was auf beide Zuſtände folgt und ſie begleitet, macht einen Unterſchied. Aus einem Vergnügen kann ein größeres Mißvergnügen, und aus einem Mißvergnügen ein größeres Vergnügen entſpringen [29]).

Daher

Gellius Noct. Attic. IX. c. 5. σαρκος ευζαθες καταστημα.

27) Diogen. Laert. X. §. 136.

28) Diogen. Laert. X. §. 149.

29) Diogen. Laert. X. §. 141. ευθυμια ἡδονη καθ'

Daher iſt es nöthig, die Arten des Angenehmen und Unangenehmen zu wählen, beides gegen einander abzuwägen, um daraus die gröſste Summe des Angenehmen zu wählen, oder ſich in den Zuſtand zu verſetzen, wo es dem Körper und der Seele wohl iſt. Hier tritt das Geſchäft der Vernunft ein, hier iſt der Entſtehungsgrund der Tugenden 30)

Die Tugend hat keinen Werth an ſich ohne Rückſicht auf ihre Folgen. Denn es iſt die Eigenſchaft eines vernünftigen Weſens, nichts ohne Zweck zu wollen; ſondern ſie iſt nur darum begehrungswerth, weil ſie zur Erlangung der Glückſeligkeit eine nothwendige Bedingung iſt. Dahin gehört vorzüglich Einſicht und Klugheit (φρονησις), welche die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen erforſcht und beſtimmt, was man zu wählen und zu meiden hat. Sie befreiet von aller Furcht, giebt wahre Beruhigung in Anſehung des Zufalls und des Schickſals, indem ſie lehret, daß wir einiges dem Glück verdanken, daß hingegen auch vieles von uns ſelbſt abhängt; ſie überzeugt uns endlich, daß der Zweck der Natur durch leicht anzuſchaffende Mittel erreichbar ſey, daß alles Uebel entweder von kurzer Dauer,

καθ' ἑαυτην κακον. αλλα τα τινων ἡδονων ποιητικα πολλαπλασιους επιφερει τας συγκλησεις των ἡδονων. 129.

30) Diogen. Laert. X. §. 129. ει τα ποιητικα των περι τους ασωτους ἡδονων ελυε τους φοβους της διανοιας, τους τε περι μετεωρων και θανατου και αλγηδονων· ετι τε το περας των επιθυμιων εδιδασκεν αν, και ουκ αν ποτε ειχομεν ὁ, τι μεμψαιμεθα αυτοις, πανταχοθεν εισπληρουμενοις των ἡδονων, ὡς ουδαμοθεν ουτε το αλγουν, ουτε τι λειπουμενον εχουσιν, ὁπερ εστι το κακον.

Dauer, oder von geringem Grade ſey. Aus dieſer Lebensklugheit entſpringen alle übrigen Tugenden. Die Mäßigkeit ſetzt uns in den Stand, nicht jede Begierden ſogleich zu befriedigen, nicht jedem Vergnügen nachzujagen, und jeden Schmerz zu fliehen. Sie lehret, daß die nothwendigen Begehrungen leicht zu befriedigen ſind, daß man vieles entbehren, und mit wenigem zufrieden ſeyn könne [31]).

Das Recht der Natur beſteht in den Verträgen, welche des Nutzens wegen geſchloſſen werden, daß keiner dem andern Schaden zufüge, aber auch nicht von andern Schaden erleide. Auſſer dieſen Verträgen giebt es kein Recht der Natur noch Gerechtigkeit. Daher iſt Recht und Unrecht nur bei denen Weſen und bei denen Nationen möglich, welche ſolche Verbindungen mit einander eingehen können [32]). — Das allgemeine Recht iſt dasjenige, was allen und jeden für ihr Beiſammenleben nützlich iſt. Nach Verſchiedenheit der Zeit- und Ortumſtände aber iſt es natürlich, daß nicht einem eben das recht iſt, was dem andern recht iſt. Ueberhaupt aber giebt es kein anderes Merkmal des Rechts, ſowohl in Geſetzen als Verträgen, als der Nutzen für das geſellige Leben [33]). Hieraus

31) Diogen. Laert. X. §. 138. δια δε την ηδονην και τας αρετας δειν αιρεισθαι. ου δι' αυτας, ωσπερ την ιατρικην δια την υγιειαν. §. 130. 132. 133.

32) Diogen. Laert. X. §. 150. ουκ ην τι καθ' εαυτο δικαιοσυνη, αλλ' η εν ταις μετ' αλληλων συνθηκαις, καθ' εκαστους δη ποτε εδει τοπους συνθηκην τινα ποιεισθαι υπερ του μη βλαπτειν η βλαπτεσθαι. — το της Φυσεως δικαιον εστι συμβολον του συμφεροντος, εις το μη βλαπτειν αλληλους μηδε βλαπτεσθαι.

33) Diogen. Laert. X. §. 151. κατα μεν το κοινον, πασι το δικαιον το αυτο· (συμφερον γαρ τι την εν

aus folgerte Epikur die Veränderlichkeit des Rechts, wenn ein Geſetz oder ein Vertrag wegen veränderter Umſtände nicht mehr den beabſichtigten Nutzen ſchaffe, oder wenn es überhaupt der Erwartung nicht entſpreche 34).

Der Grund zur Beobachtung des Rechts, keinen Menſchen zu beleidigen, iſt der Nutzen. Nach dieſem Grundſatze würde aber kein Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht ſeyn, ſobald der Vortheil ſich für das eine oder das andere erklärte. Wirklich behauptete Epikur, daß Unrecht an ſich kein Uebel ſey, ſondern es nur durch die Beſorgniß werde, es möchte den geſetzten Richtern nicht verborgen bleiben. Denn es könne Niemand ſich die Gewißheit verſchaffen, daß eine That, welche gegen Verträge laufe, wenn ſie auch lange Zeit verborgen geblieben, nicht endlich einmal noch vor dem Tode entdeckt werde 35). Darum iſt der Gerechte unter allen Menſchen am meiſten von aller Unruhe und Beſorgniß befreiet 36).

Tugend iſt alſo in dem Epikuriſchen Syſtem nichts anders, als Mittel zur Glückſeligkeit, und er ſtellte daher den Grundſatz auf: Ohne Klugheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit kann man nicht glückſelig leben, und wer klug, ſittlich und gerecht iſt, iſt auch nothwendig glückſelig. Tugend und Glück-

εν τη προς αλληλους κοινωνια) κατα δε το ιδιον χωρας και οσων δηποτε αιτιων ου πασι συνεπεται το αυτο δικαιον ειναι.

34) Diogen. Laert. X. §. 152, 153.

35) Diogen. Laert. X. §. 151. ἡ ἀδικια ου καθ' ἑαυτην κακον, αλλ' εν τῳ κατα την ὑποψιαν φοβῳ, ει μη λησει ὑπερ των τοιουτων εφεστηκοτας κολαζας.

36) Diogen. Laert. X. §. 144. ὁ δικαιος αταραχοτατος· ὁ δ' αδικος, πλειστης ταραχης γεμων.

Glückſeligkeit ſind unzertrennlich mit einander verbunden 37).

Doch auch die Tugend iſt noch nicht hinlänglich, die Glückſeligkeit zu begründen und zu ſichern. Es iſt daher noch eine andere Ruhe des Gemüths erforderlich, welche die Folge von gewiſſen Ueberzeugungen iſt. Wenn nehmlich ein Menſch in ſteter Furcht ſchwebet, wegen der unendlichen Macht der Gottheit; wenn er befürchten muß, den Unwillen deſſelben ſich zuzuziehen; wenn er den Glauben an andere höhere Weſen hat, welche in den Weltlauf einwirken; wenn er die Fortdauer ſeiner Seele glaubt, und daher über den Zuſtand derſelben nach ſeinem Tode unruhig iſt: ſo kann er ſich keinen ruhigen Genuß der Glückſeligkeit verſprechen. Dagegen kann nur eine richtige Kenntniß der Natur Hülfe gewähren, und um deswillen iſt allein das Studium der Naturkunde nothwendig 38).

Dieſes

37) Diogen. Laert. X. §. 140. ουκ εστιν ηδεως ζην, ανευ του φρονιμως και καλως και δικαιως· ουδε φρονιμως και καλως και δικαιως ανευ του ηδεως· §. 138. και αχωριστον της ηδονης την αρετην μονην, τα δ' αλλα χαριζεσθαι. Cicero de Finib. I, c. 18.

38) Diogen. Laert. X. §. 142. ει μηδεν ημας αι περι των μετεωρων υποψιαι ηνωχλουν, και αι περι θανατου, μηποτε προς ημας, — ουκ αν προσεδεομεθα φυσιολογιας. ουκ ην δ' του φοβουμενον υπερ των κυριωτατων λυειν, μη κατειδοτα τις η του συμπαντος φυσις, αλλ' υποπτευομενον τι των κατα τους μυθους. ωστε ουκ ην ανευ φυσιολογιας ακεραιως τας ηδονας απολαμβανειν.

Dieſes Glückſeligkeitsſyſtem des Epikurus unterſcheidet ſich von dem Cyrenaiſchen nur in zwei Puncten. Erſtens. Epikur ſetzt die Glückſeligkeit mehr in dem angenehmen Zuſtand des Gemüths, welcher aus der Abweſenheit aller unangenehmen Empfindungen und aus der Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe entſteht, die Cyrenaiker hingegen mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths 39). (Man vergleiche 2 Band S. 113, 114.) Zwar kommen auch Behauptungen vor, welche dem Cyrenaiſchen Syſtem völlig entſprechen, z. B. er wiſſe nicht, was man gut nennen ſolle, wenn man das Vergnügen des Gaumens, des Geſchlechtstriebes, des Gehörs und der ſchönen Geſtalten wegnehme 40). Cicero führt dieſen Gedanken aus Epikurs Abhandlung vom letzten Zwecke, Diogenes aber als eine dem Epikur angedichtete Verläumdung an. Indeſſen beklagt ſich ſchon Epikur in dem Briefe an Menöceus, daß ihm einige, aus Mißverſtand oder Unwiſſenheit, die Behauptung beigelegt hätten, als ſetze er den Zweck des Menſchen in die Befriedigung aller Lüſte 41), und

39) Diogen. Laert. X. §. 136. διαφερεται δε προς τους Κυρηναϊκους περι της ηδονης, οι μεν γαρ την καταστηματικην ουκ εγκρινουσι, μονην δε την εν κινησει· ὁ δε αμφοτεραν.

40) Diogen. Laert. X. §. 6. εν τε τω περι τελους γραφειν ουτως· ου γαρ εγωγε εχω τι νοησω τ' αγαθον, αφαιρων μεν τας δια χυλων ηδονας, αφαιρων δε και τας δι' αφροδισιων, και τας δι' ακροαματων, και τας δια μορφης. Cicero Tuscul. Quaeſtion. III. c. 18. Athenaeus XII, 12.

41) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ηδονην τελος υπαρχειν, ου τας των ασωτων ηδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν, ως τι-

ves

und daraus muß man ſchließen, daß es doch Stellen in ſeinen Schriften müſſe gegeben haben, welche jene falſche Auslegung veranlaſſen konnten. Cicero erwähnt auch mit keiner Sylbe des Umſtandes, daß die angeführte Schrift unächt, oder von andern dafür gehalten worden ſey; vielmehr nennt er ſie die Hauptſchrift für das Moralſyſtem des Epikurs. Wenn nun dieſe Behauptung wirklich vom Epikur herrührt, wie es wenigſtens höchſt wahrſcheinlich iſt, (denn die Zweifel des Diogenes entſpringen offenbar aus dem allzudeutlichen Beſtreben, dieſen Mann nur von einer ſchönen Seite darzuſtellen) ſo laſſen ſich nur zwei Wege denken, dieſen Ausſpruch mit den übrigen zu vereinigen. Entweder hat Epikur die letzte Behauptung in einer frühern Schrift aufgeſtellt, und erſt, nachdem ſie vielfältig angegriffen worden, ſie durch eine andere Erklärung vom höchſten Gute zurückgenommen. Oder ſollte dieſe Hypotheſe nicht annehmlich ſcheinen, ſo bleibt noch der Verſuch übrig, ob beide Behauptungen nicht ſchon an ſich beſtehen können. Und dies ſcheint wirklich der Fall zu ſeyn. Das höchſte Gut beſteht nach dem Epikur nehmlich in dem behaglichen Zuſtande der Seele und des Gemüths, dieſer Zuſtand entſteht durch die Befriedigung der natürlichen Begierden, inſofern durch dieſe ein unangenehmer Zuſtand aufgehoben, und dadurch die Seele in den Zuſtand des Wohlſeyns verſetzt wird. Daher behauptete Epikur auch mit ſeinen Schülern, alles geiſtige Vergnügen, alle geiſtige Unluſt entſpringe aus der Luſt und Unluſt des Körpers [42]). Die zweite Behauptung drückt alſo die angenehmen

νες αγνοουντες και ουχ ὁμολογουντες, η κακως εκδεχομενοι, νομιζουσιν, αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες.

42) Cicero de Finib. I. c. 17. Animi autem voluptates et dolores naſci fatemur e corporis voluptatibus

nehmen Afficirungen aus, welche als Mittel zu dem oberſten Gute betrachtet werden müſſen.

Der Unterſchied des Epikureiſchen Syſtems von dem Cyrenaiſchen kommt alſo darauf zurück, daß Epikur die einzelnen angenehmen Empfindungen nicht als Zweck, ſondern als Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, die Cyrenaiker hingegen, die angenehmen Empfindungen als den letzten Zweck des Menſchen, und nur um dieſer willen die Glückſeligkeit, als die Summe derſelben, für begehrungswerth halten; eine Abweichung, welche in der Anwendung nicht ohne Folgen iſt.

Zweitens. Ein anderer Unterſcheidungspunct betrifft den Werth des körperlichen und geiſtigen Vergnügens und Schmerzens. Epikur ſetzt das Geiſtige, der Dauer und Extenſion wegen, über das Körperliche, die Cyrenaiker aber nahmen das umgekehrte Verhältniß an 43). Dieſer Unterſchied ſinkt aber bis

tatibus et doloribus — quanquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et moeſtiam dolor afferat: eorum tamen utrumque et ortum eſſe e corpore et ad corpus referri, nec ob eam cauſam non multo maiores eſſe et voluptates et dolores animi quam corporis. — Deinde paulo infra: Saepe quaeſivi, inquit, ex iis, qui appellantur ſapientes, quid haberent, quod in bonis reliinquerent, ſi illa detraxiſſent, niſi ſi veilent voces inanes fundere: nihil ab his potui cognoſcere, qui ſi virtutes ebulliire volent et ſapientias, nihil aliud dicent, niſi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas ſupra dixi.

43) Diog. Laert. X. §. 137. ετι προς τους Κυρηναϊκους διαφερεται· οι μεν γαρ, χειρους τας σωματικας

bis zur Unbedeutendheit herab, wenn man erwägt, daß der Grund der geiſtigen Luſt und Unluſt, nach dem Epikur, in dem Körper liegt.

Uebrigens folgt daraus eben ſo wenig, daß Epikur die Wolluſt in aller Ungebundenheit und Zügelloſigkeit in Schutz genommen habe, als daß er moraliſche Glückſeligkeit, etwa Zufriedenheit in Beziehung auf ſittliche Geſinnung, unter ſeiner Gemüthsruhe verſtanden habe. Das letzte wird ſich in dem zweiten Theile ſeiner Philoſophie ausweiſen. Das erſte iſt zwar die Auslegung mehrerer ſeiner Schüler, und die Hauptſätze dieſes Syſtems ſind zu wenig bewieſen, als daß es nicht anders gedeutet werden könnte, zumal in einer Sache, worin nicht die Vernunft ſondern die Neigung die erſte Stimme hat; allein Epikur war weit entfernt ein zügelloſes Leben zu billigen, er wollte nur, daß die Menſchen als vernünftige Weſen glückſelig leben ſollten, und gab dazu Vorſchriften, denen ſelbſt Cicero und Seneca nicht ihren Beifall verſagen konnten 44). Darum iſt aber ſein Syſtem um nichts haltbarer, man mag es von der pſychologiſchen oder moraliſchen Seite betrachten.

Wenn auch in pſychologiſcher Rückſicht die Vorausſetzung, worauf ſich alles ſtützt, daß es keinen Mittelzuſtand zwiſchen Luſt und Unluſt giebt, daß daher das Aufhören des Schmerzens ein Uebergang in den Zuſtand der Luſt ſey, ob ſie gleich nicht bewieſen iſt, vertheidiget werden könnte, ſo iſt doch die Behauptung, daß der Zuſtand, wo man keinen Schmerz empfindet, ein Zuſtand der

κας ἀληθονας λεγουσι των ψυχικων — ὁ δε τας ψυχικας. Daſſelbe muß auch von dem Vergnügen gelten. Cicero de Finib. I. c. 17.

44) Cicero Tuſcul. Quaeſtion. III. c. 20. Seneca de vita beata c. 13.

der höchſten Luſt ſey, ganz falſch. Keine Luſt empfinden, iſt noch nicht dem Zuſtande der wirklichen Luſt gleich zu ſetzen, und keinen Schmerz empfinden, mag in Vergleichung mit wirklicher Unluſt ein wünſchenswerther Zuſtand ſeyn, wirkliche Luſt iſt es nicht, geſchweige denn der höchſte Grad derſelben 45). Wahrſcheinlich wollte Epikur dem Cyrenaiſchen Syſtem das Anſtößige nehmen, welches ſo viele Männer von geſunden Grundſätzen empörte. Allein es iſt ihm bloß gelungen die äußere Geſtalt deſſelben etwas zu verbeſſern, ohne ihm mehr moraliſchen Gehalt zu geben. Die Gebrechen des Epikureiſchen Syſtems in moraliſcher Rückſicht ſind zu einleuchtend, als daß ſie einer beſondern Anführung bedürften. Nur das iſt an ihm, als Syſtem betrachtet, zu loben, daß Epikur in ihm größtentheils Conſequenz beobachtet, daß er manches offener geſtehet, was andere würden zu verbergen geſucht haben.

Durchgängige Conſequenz vermißt man indeſſen doch. Ungeachtet das Syſtem Vorſchriften enthält, die nur auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet ſind, denen nichts als Selbſtliebe zum Grunde liegt, ſo kommen doch auch, wiewohl ſelten, Gedanken vor, welche einen edlern Urſprung verrathen, und mit dem Geiſte ſeines Syſtems in Widerſpruch ſtehen, z. B. es iſt beſſer, mit Vernunft unglückſelig, als ohne Vernunft glückſelig zu ſeyn; der Weiſe iſt auch unter der Folter glückſelig 46). Aber nur Conſequenz war es, welche machen konnte, daß Epikur den Widerſpruch ſeiner Grundſätze mit dem moraliſchen Bewußtſeyn nicht wahrnehmen konnte. Ueberzeugt, daß alle Erkenntniß empiriſch iſt, und daß der Menſch alle Data zu derſelben aus den Eindrücken der Sinne empfängt, mußte

45) Cicero de Finib. II. c. 6. 7.

46) Diogen. Laert. X. §. 135. Cicero Tuſcul. Quaeſt. II. c. 7.

er auch alle moraliſche Begriffe und Grundſätze aus derſelben Quelle ableiten. Er nahm daher den Menſchen, wie er in der Erfahrung erſcheint, als ſinnliches vernünftiges Weſen, deſſen Neigung auf Glückſeligkeit gerichtet iſt, und von keiner andern Richtſchnur weiß, als die vollkommenſte Befriedigung dieſes Naturgeſetzes. Die Bedingungen derſelben ſind die größtmöglichſte Summe von angenehmen Empfindungen, der höchſte Grad derſelben, verbunden mit der größten Dauer. Ein Zuſtand, welcher alles dieſes vereiniget, iſt Seligkeit, das Loos der göttlichen Natur. Dem Menſchen iſt eine niedere Stufe derſelben beſchieden, die ihn aber dennoch vollkommen beglückt. Das vorzüglichſte Moment, worauf Epikur ſiehet, iſt die Dauer, die Entfernung aller unterbrechenden unangenehmen Empfindungen, und die Verlängerung der angenehmen Gefühle. Darum iſt ſeine praktiſche Philoſophie mehr auf den bleibenden Zuſtand, als auf die einzelnen Gefühle ſelbſt berechnet 47).

Die Glückſeligkeit, welche Epikur als das letzte Ziel des Menſchen betrachtet, iſt daher kein Werk des bloßen Glücks, bei welchem ſich der Menſch leidend verhält; er muß ſich ſeine Glückſeligkeit ſelbſt hervor bringen, durch den Gebrauch ſeiner Vernunft. Ein Menſch, der ſeine Glückſeligkeit ſich ſelbſt verdankt, iſt eben darum auch weniger von dem Schickſal abhängig 48). Darin beſtehet, nach Epikur, die Freiheit des Menſchen, in der Unabhängigkeit von dem Einfluß zwingender Naturkräfte. Um ſie zu begründen und begreiflich

47) Diog. Laert. X. §. 121.

48) Diogen. Laert. X. §. 144. *Βραχεια σοφιᾳ τυχη παρεμπιπτει· τα δε μεγιστα και κυριωτατα ὁ λογισμος διωκησε, και κατα τον συνεχη χρονον του βιου διοικει και διοικησει.*

lich zu machen, nahm er eine Unbegreiflichkeit an, daß alle Atomen von dem Geſetz ihrer Bewegung, der Schwerkraft, nur etwas weniges abweichen, ohne daß dieſe Abweichung einem andern Geſetz unterworfen ſey. Sein Verſuch, Freiheit zu beweiſen, iſt ein Beweis mehr, daß nur die Verkennung der Sphäre des Verſtandes dieſe Speculationen erzeugen konnte. Die Freiheit auf ſolche Gründe ſtützen, iſt ſo gut, als keinen Begriff von der Freiheit ſelbſt haben.

Es iſt endlich noch ein auffallender Beweis von der innern Inconſiſtenz dieſes Moralſyſtems, daß Epikur, ungeachtet er die Glückſeligkeit als das höchſte Gut und als das einzige Ziel alles Strebens des Menſchen betrachtete, dennoch die Glückſeligkeit wieder ſo herabſetzt, daß es in den Augen jedes Vernünftigen nicht der Mühe werth ſcheinen müßte, ſich um den Beſitz derſelben zu bemühen. Wenn er zeigen will, daß die Welteinrichtung nicht von einer Intelligenz ſondern von dem Zufalle herrühre, ſo ſchildert er den Menſchen als ein ſo elendes, ſchwächliches und zerbrechliches Weſen, das bei ſeiner Geburt durch Weinen ſein künftiges Elend bejammere, und ſtets im Kampfe mit der ſtiefmütterlichen Natur kaum ſeine kümmerliche Exiſtenz erringen könne; als ein Weſen, dem nur aus Thorheit Luſt nach Verlängerung des Lebens anwandeln könne, weil dieſes ein ewiges Einerlei darbiete 49).

Phyſiologie.

Es iſt für den ſinnlichen Menſchen, der nichts Höheres kennt, als Genuß, nichts läſtiger, als die Stimme

49) Lucret. V. v. 200—235. III. v. 855—984.

des Gewiſſens, welche ſich oft mitten in dem berauſchenden Vergnügen vernehmen läßt, und ihn an ſeine Unterwürfigkeit an einen oberſten Richter und Vergelter erinnert. Dieſe Störungen werden deſto beängſtigender, wenn ſich dieſe Furcht nicht allein aus den Regungen des Gewiſſens, ſondern auch aus Aberglauben und Mangel an aufgeklärten Begriffen herſchreibt.

Nicht anders dachte Epikur. Er betrachtete den Glauben an eine weltregierende Gottheit und an ein künftiges Leben als Hinderniſſe der Glückſeligkeit, und ſeine Naturlehre iſt darauf berechnet, dieſen Stein des Anſtoßes aus dem Wege zu räumen, den Menſchen von dem läſtigen Gedanken an Gott und Fortdauer zu befreien, indem er zu beweiſen ſucht, daß die Welt durch zufällige Verbindung der Atomen entſtanden, daß die Götter als ſelige Weſen um keine Weltregierung ſich bekümmern, und die Seele des Menſchen materiell und mit dem Körper zerſtörbar ſey 50).

Die Grundlage der Naturlehre iſt von Democritus entlehnt, nur weiter ausgeführt, und mit einigen Sätzen vermehrt, welche das Bedürfniß, andere Behauptungen zu gründen, nothwendig machte. Wenn man dieſe Sätze, welche nicht in dem Syſteme liegen, ſondern zu demſelben hinzugefügt worden ſind, wegrechnet, ſo kann man ihm einen gewiſſen Zuſammenhang, ſo wie dem ganzen Lehrgebäude in Beziehung auf das Verhältniß des Theoretiſchen und Praktiſchen, Conſequenz nicht abſprechen. Auf die Frage: mit welchem Fug und Recht das Theoretiſche dem Praktiſchen untergeordnet, das erſte dem letzten angepaßt worden, oder mit andern Worten, wie es ſich rechtfertigen laſſe, daß die Natur der erkennbaren Natur ſich nach dem Bedürfniſſe des nach Glückſeligkeit ſtrebenden Men-

50) Diogen. Laert. X. §. 81. 82. 142. 143. Plutarchus non poſſe ſuaviter vivi ſecundum Epicurum p. 1100 ſeq.

Menſchen richten müſſe, findet ſich in dem Syſteme ſelbſt kein befriedigender Grund. Zwar iſt das Beſtreben der Vernunft nach Einheit der Erkenntniß nicht zu verkennen; aber eben ſo einleuchtend iſt es, daß ſie hier nach individuellen Anſichten und Zwecken, nicht nach ihren unwandelbaren Geſetzen verfährt, indem mehrere unhaltbare Hypotheſen vorausgeſetzt werden, und auf dieſe der Verſuch, Harmonie in das Ganze der Erkenntniß zu bringen, ſich gründet. Dieſe Hypotheſen ſind: Glückſeligkeit iſt das einzige Ziel des Beſtrebens der Menſchen; der Glaube an die Vorſehung und Unſterblichkeit der Welt iſt mit dem ungeſtörten Genuß der Glückſeligkeit unverträglich; alſo giebt es zwar höhere Weſen, aber ohne allen Einfluß auf die Weltregierung; und die Seelen dauern nur ſo lange, als ſie mit dem Körper verbunden ſind. Auf jeden Fall verfahren diejenigen Dogmatiker conſequenter, welche die Moral, inſofern ſie darunter die Wiſſenſchaft von den materialen Geſetzen des menſchlichen Handelns verſtehen, von der Naturkenntniß, nicht umgekehrt, dieſe von jener abhängig machen.

Die Naturlehre des Epikur iſt von ſehr großem Umfange; aber der größte Theil derſelben gehört in die Geſchichte der Phyſik, hieher nur die allgemeine Naturlehre, Pſychologie und Theologie.

Epikur gehet von dem Grundſatz aus: Aus Nichts wird Nichts. Denn ſonſt müßte alles aus allem werden, ohne beſtimmten Zeugungsſtoff. Eben ſo wenig kann aber auch etwas, das iſt, zernichtet werden, weil ſonſt zuletzt alles zernichtet würde [51]).

Das Univerſum iſt ein Körper. Die Sinne lehren, daß es Körper giebt. Wie aber daraus der zu beweiſende Satz folget, leuchtet nur dann erſt ein, wenn

51) Diogen. Laert. X. §. 38. 39. Lucretius I, v. 160—265.

man den Grundſatz ſeiner Canonik zu Hülfe nimmt, daß die Sinne die einzige Quelle aller Erkenntniß ſind 52).

Daß Körper da ſind und ſich bewegen, iſt eine Wahrheit, wovon uns die Sinne überzeugen. Es muß alſo auch Etwas da ſeyn, worin ſie ſind und ſich bewegen, dies iſt das Leere, der Raum, ein Etwas, das ſich nicht berühren, nicht empfinden läßt 53). Außer dem Leeren, und dem das Leere erfüllenden, läßt ſich nichts Reales weiter denken, ſondern alles übrige iſt ein Attribut oder Accidenz von einem von beiden 54).

Die Körper ſind theils zuſammengeſetzte, theils einfache, Atomen, aus welchen die zuſammengeſetzten beſtehen. Die Atomen ſind unveränderlich, weil ſonſt alles ſich zuletzt in Nichts auflöſen würde, beharrlich, ausgedehnt, ohne Zwiſchenräume und daher unzertheilbar 55). Es kommt ihnen keine Eigen-

52) Diogen. Laert. X. §. 39. το παν εϛι σωμα· τα μεν γαρ σωματα ὡς εϛιν, και αυτη ἡ αισθησις επι παντων μαρτυρει.

53) Diogen. Laert. X. §. 40. ει μη ην ὁ κενον, και χωραν και ανεφη Φυσιν ονομαζομεν, ουκ αν ειχε τα σωματα, ὁπου ην, ουδε δι' οὐ εκινειτο, καθαπερ Φαινεται κινουμενα.

54) Diog. Laert. X. §. 40. παρα δε ταυτα ουδεν ουτε επινοηθηναι δυναται, ουτε περιληπτως, ουτε αναλογως τοις περιληπτοις, ὡς καθ' ὁλας Φυσεις λαμβανομενα, και μη ὡς τα τουτων συμπτωματα ἡ συμβεβηκοτα λεγομενα. Lucret. I. v. 430—483 Nam quaecunque cluent, aut his conjuncta duabus, Rebus ea invenies, aut horum eventa videbis.

55) Diog. Laert. X. §. 41. των σωματων τα μεν εϛι συγκρισεις, τα δ' εξ ὡν αι συγκρισεις πεπληνται. ταυτα

genſchaft zu, außer Geſtalt, Größe, Schwere und Bewegung, und dieſe Eigenſchaften beſitzen ſie in uns beſtimmbar vielen Modificationen, ungeachtet keine derſelben in einem ſolchen Grade, daß ſie durch die Sinne wahrgenommen werden könnte. Noch nie hat Jemand einen Atom angeſchauet. Darum iſt aber die Wirklichkeit der Atomen eben ſo wenig zweifelhaft, als die Wirklichkeit des Windes, welcher auch nicht geſehen wird 56).

Die Atomen ſind der Zahl nach unendlich, ihrer Geſtalt nach von unbeſtimmbarer Verſchiedenheit, damit alle die unendlich mannichfaltigen zuſammengeſetzten Körper daraus entſtehen können 57).

Das Univerſum iſt unendlich, ſowohl in Anſehung der Zahl der Körper, als in Anſehung des Leeren. Wäre das letzte begrenzt, ſo würden die Körper keinen

ταυτα δ' εξιν ατομα και αμεταβλητα, ειπερ μη μελλει παντα εις το μη ον φθαρησεσθαι, αλλ' ισχυοντα ὑπομενειν εν ταις διαλυσεσι των συγκρισεων, πληρη την φυσιν οντα, και ουκ εχοντα ὁπη ἡ ὁπως διαλυθησεται. Lucret. I. v. 483-635.

56) Diog. Laert. X. §. 44, 55. μηδε ποιοτητα τινα περι τας ατομους ειναι, πλην σχηματος και μεγεθους και βαρους — παι δε μεγεθος μη ειναι περι αυτας· ουδεποτε γουν ατομος ωφθη αισθησει, §. 42, 43. Lucret. L. II.

57) Diogen. Laert. X. §. 42. τα ατομα των σωματων και μεχα, εξ ὡν και αἱ συγκρισεις γινονται, και εις ἁ διαλυονται, απεριληπτα εστι ταις διαφοραις των σχηματων· ου γαρ δυνατον γενεσθαι τας τοσαυτας διαφορας των σχηματων εκ των ατομων περιειλημμενων. και καθ' ἑκαστην δε σχηματισιν ἁπλως απειροι εισιν ατομοι, ταις δε διαφοραις ουχ ἁπλως απειροι, αλλα μονον απεριληπτοι.

Raum zu ihrer Subſiſtenz haben; im entgegen geſetzten Falle, wenn der leere Raum begrenzt, und die Körper unendlich wären, ſo würden ſie an keiner Stelle einen Ruhepunkt haben, ſondern in dem Raume hin und her zerſtreuet werden. Das Univerſum hat alſo keine Grenze, und iſt daher unendlich [58]). Das Univerſum iſt unveränderlich. Denn die Quantität der Materie bleibt unveränderlich dieſelbe, es kommt nichts hinzu und nichts davon. So wie das Ganze daher geweſen iſt, ſo iſt es jetzt und wird in Zukunft ſeyn [59]). Ungeachtet aber das Ganze unveränderlich iſt, ſo ſtreitet doch damit nicht, daß die Theile veränderlich ſeyn können. Vielmehr behauptet Epikur, daß das Univerſum aus unendlichen Welten beſtehet, welche entſtehen, verändert werden, und wieder vergehen [60]).

Aus dieſen Sätzen ſucht nun Epikur ſowohl die Bildung einzelner Theile des Univerſums, z. B. unſerer Erde, theils

58) Diogen. Laert. X. §. 42. ειτε γαρ ην το κενον απειρον, τα δε σωματα ωρισμενα, ουδαμου αν εμενε τα σωματα, αλλ' εφερετο κατα το απειρον κενον διεσπαρμενα, ουχ εχοντα τα ὑπερειδοντα και ςελλοντα κατα τας αντικοπας· ειτε το κενον ην ωρισμενον, τα δε σωματα απειρα, ουκ αν ειχε τα απειρα σωματα, ὁπου αν εςη. §. 41.

59) Diogen. Laert. X. §. 39. και μην και το παν και τοιουτον ην οἱον νυν εςι και αει τοιουτον εςαι. ουδεν γαρ εςιν εις ὁ μεταβαλλει. παρα γαρ το παν ουδεν εςιν εις ὁ αν εισελθον αυτο την μεταβολην ποιησατο.

60) Diogen. Laert. X. §. 45. αλλα μην και κοσμοι απειροι εισιν, ειτ' ὁμοιοι τουτῳ, ειτ' ανομοιοι §. 74. δηλον ουν ως και φθαρτους φησι τους κοσμους, μεταβαλλοντων των μερων. §. 89.

theils die Entſtehung der Naturerſcheinungen zu erklären. Sein Hauptzweck iſt dabei die Beſtreitung der Metaphyſik derjenigen Philoſophen, welche zur vollſtändigen Erklärung der Welt, vorzüglich ihrer zweckmäßigen Einrichtung, die Cauſalität einer Intelligenz zu Hülfe nehmen. Die Bildung des Univerſums und ſeiner Theile, ſagte er, kann kein Werk einer vollſtändigen Urſache, oder einer Gottheit ſeyn, denn ſowohl die Natur dieſer Weſen, als die Beſchaffenheit der Welt ſtreitet dagegen.

Wenn wir uns die Götter als ſelige, vollkommene Weſen denken müſſen, ſo muß auch alle Vorſtellung von Arbeit, Mühe und Sorge von ihnen entfernt bleiben. Sie können ſchon darum nicht die Welt gebildet haben. Dann läßt ſich keine Urſache denken, welche ſie hätte dazu bewegen können. Wollten ſie etwa die Welt um der Lebendigen willen bilden? Das Leben zu verlieren, wenn es noch Luſt gewährt, iſt ein Unglück; aber für den, der noch nicht iſt, iſt es gleichgültig, ob er ins Leben gerufen wird, oder nicht. Oder was kann den Unſterblichen die Gunſt der Sterblichen nützen, um für dieſe etwas zu thun? Und was konnte ſie nach ihrer langen Ruhe treiben, ein neues Werk zu beginnen? Etwa Ueberdruß und Ekel an ihrem ſeligen Zuſtande? Zudem iſt die Bildung und Regierung der Welt, wegen ihres unendlichen Umfanges, eine Unmöglichkeit [61]).

Die Welt zeigt in ihrer Einrichtung ſo viel Mängel und Fehler, daß ſie gar nicht für das Werk einer vernünftigen Urſache gehalten werden kann. Welchen beträchtlichen Theil von der bewohnbaren Oberfläche der Erde nehmen die Berge, Wälder, Hügel, Sümpfe und Meere weg. Ein Theil iſt unbewohnbar wegen der Kälte, ein anderer

61) Diogen. Laert. X. §. 139. 76, 77. Lucret. V. v. 157—181.

anderer wegen der Hitze. Den Ueberreſt würden Diſteln und Dornen bedecken, wenn menſchlicher Fleiß nicht uns aufhörlich dagegen kämpfte. Und iſt es ihm auch endlich gelungen, die Saat auf dem Acker grünen zu ſehen, ſo zerſtört Hitze und Froſt, Stürme und Regengüſſe die Hoffnung des fleißigen Landmanns wieder. Die wilden Thiere, die auf dem Lande und im Meere ſich aufhalten, befeinden das menſchliche Geſchlecht; Jahreszeiten bringen Seuchen; zu früh rafft der Tod den Menſchen weg. Und wie ſtiefmütterlich bezeugt ſich die Natur gegen den Menſchen. Nackt ſtößt ſie ihn von ſich, in dem hülfloſeſten Zuſtande; mit Weinen hebt er die erſten Augenblicke ſeines Lebens an, in dem er ſo viel Ungemach auszuſtehen hat. Wie viel freigebiger hat ſie die Thiere bedacht? [62])

Dieſes letzte Räſonnement, ungeachtet es weit gründlicher ſeyn könnte, enthält dennoch den Keim von wichtigen Zweifeln, welche keiner dogmatiſchen Philoſophie ganz zu heben gelingen wird, ſo ſehr auch die Stoiker allen Scharfſinn aufboten, die Gottheit wegen des Böſen in der Welt zu rechtfertigen. Wenn man das erſte unpartheiiſch rechtfertigen will, ſo muß man geſtehen, daß hier auf beiden Seiten anthropomorphiſtiſche Vorſtellungen zum Grunde liegen. Der Platoniker, indem er den Antheil einer Intelligenz an der Bildung der Welt behauptete, drückte ſich zu menſchlich aus, wenn er dieſe Idee bis zum Begreifen entwickeln wollte; aber Epikur legte nicht minder einen zu kleinen menſchlichen Begriff von der Gottheit zum Grunde, um jene Idee lächerlich zu machen. Beide verkannten die Grenzen des Verſtandes und der Vernunft. Im Grunde haben beide Recht und Unrecht. Die Platoniker und Stoiker konnten die Realität der Idee von einer die Welt bildenden und regierenden Gottheit nicht beweiſen, die Epikuräer ſie wohl lächerlich machen, aber nicht widerlegen.

Da

62) Lucret. V. v. 200—235. II. v. 180, 181.

Da alſo Epikur die Erklärung des Urſprungs der Welt durch die Cauſalität einer Intelligenz verwarf, die Ewigkeit derſelben hingegen auch nicht annehmlich fand, wegen der ſo vielfältig aufdringenden Erfahrungen von Wandelbarkeit und Zufälligkeit aller Dinge [63]), ſo kehrte er auf den Standpunct der ältern Philoſophen zurück, den die folgenden als unzureichend verlaſſen hatten; er ſuchte nehmlich die Entſtehung der Welt aus bloßen Natururſachen nach den Grundſätzen ſeiner Atomenlehre zu erklären, ohne zu fühlen, daß dieſer Verſuch in anderer Hinſicht eben ſo unzureichend und abentheuerlich ſey, als der ſeiner Gegner. Er ſcheint nehmlich ſich damit begnügt zu haben, aus ſeiner Theorie zu zeigen, wie aus einzelnen Atomen Körper von verſchiedener Art entſtehen, und wie ſie wieder aufgelöſet werden, als wenn es in der Welt keine andern als mechaniſche Kräfte gäbe, oder ſich aus dieſen alle Erſcheinungen erklären lieſſen. Und wenn man auch dieſe höhern Foderungen fahren läßt, ſo iſt der Verſuch doch an ſich ſchon mislungen, weil er auf Hypotheſen ſich gründet, und neue Fragen aufregt, die nie beantwortlich ſind.

Der leere Raum, die Atomen, und die Geſtalt, Schwere und Bewegung derſelben, das ſind die Principien, aus welchen Epikur Welten entſtehen läßt. Aus den letzten Eigenſchaften erklärt er die Bildung der Körper, aus der mannichfaltigen Geſtalt aber ihre Verſchiedenheiten.

Die Atomen bewegten ſich von Ewigkeit in dem leeren Raume. Bewegung iſt eine Folge der Dichtheit. Alle Atomen bewegen ſich daher in ſenkrechter Richtung und in gleicher Geſchwindigkeit, ſowohl die ſchweren als die leichten [64]). Denn leicht und ſchwer,

von

63) Lucret. V. v. 236—417.

64) Diog. Laert. X, §. 43. κινεῖσθαι τε συνεχῶς αἱ ἀτόμους.

von den Atomen gebraucht, drückt nur einen Gradunterſchied der Dichtheit aus. Ungeachtet nun neuere Verſuche von dem Falle der Körper im luftleeren Raume mit dieſer Behauptung des Epikurs übereinſtimmen, ſo läßt ſie ſich doch nicht mit der Ableitung der Bewegung aus der Schwere vereinigen, und die Gradverſchiedenheit in der Schwere müßte nothwendig auch eine Verſchiedenheit in der Geſchwindigkeit zur Folge haben. Epikur leitet aber dieſe Gleichheit der Geſchwindigkeit von dem Mangel alles Widerſtandes in dem leeren Raume her.

Dieſes iſt die urſprüngliche Bewegung der Atomen. Wenn indeſſen alle Atomen in ſenkrechter Richtung ſich bewegten, ſo würde keine Verbindung derſelben zu einem Aggregate möglich ſeyn. Es iſt daher nothwendig, daß die Atomen zufällig (in keiner beſtimmten Zeit, an keinem beſtimmten Orte) etwas weniges von der ſenkrechten Linie abweichen. Eine Urſache von dieſer Abweichung hat Epikur nicht weiter angegeben; nur allein das Bedürfniß, die Entſtehung der Aggregate zu erklären, und den Zwang der Nothwendigkeit aus der ganzen Natur zu entfernen, Zufälligkeit der Naturbegebenheiten einzuführen, und die Freiheit des Menſchen zu retten, beſtimmten ihn zu dieſer Behauptung. Allein außer dem, daß es nicht philoſophiſch iſt, etwas willkührlich anzunehmen, um ein Factum zu erklären, ſo iſt auch noch überdies die Hypotheſe ſehr ſchlecht gewählt. Denn wenn alle Atomen von der ſenkrechten Linie abweichen, ſo wird eben das erfolgen, als wenn ſie alle ſenkrecht fallen. Und was hat dieſe Abweichung für Beziehung auf die Freiheit des menſchlichen Willens? Blinde Zufälligkeit in der Natur iſt eben ſo

ατοπιοι. Φησι δε ενδοτερω, και ισοταχως αυτας κινεισθαι, του κενου την ιξιν ἐμοιαν παρεχομενου και τη κουφοτατη και τη βαρυτατη εις τον αιωνα. §. 61. Lucret. II. v. 79—166, 235—242.

ſo viel, als Aufhebung aller Natur. Das Ungereimteſte iſt endlich das, daß dieſe Abweichung ohne allen Grund angenommen wird, um von Factis in der Natur Grund anzugeben, welches dem Grundſatze des Epikurs, aus Nichts wird Nichts, geradezu widerſpricht [65].

Außer dieſer urſprünglichen Bewegung und ihrer Abweichung, giebt es noch eine abgeleitete, welche durch das

65) Lucret. II, v. 217 ſeq. Cicero de Fato c. 10. De Finib. I. c. 6. Itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil poſſet fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaeſiones atomorum inter ſe, ex quo efficeretur mundus, omnesque partes mundi, quaeque in eo eſſent. Quae cum res tota ficta ſit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult: nam et ipſa declinatio ad libidinem fingitur, (ait enim declinare atomum ſine cauſa, quo nihil turpius phyſico, quam, fieri ſine cauſa quidquam dicere) — nec tamen id, cuius cauſa haec finxerat, aſſecutus eſt. Es war daher eine vergebliche Mühe, wenn Mosheim (Cudworth p. 940) einen Grund dafür in Epikurs Syſtem ſelbſt aufſuchte, und denſelben in der Verſchiedenheit der Größe und des Gewichts der Atomen gefunden zu haben glaubte. In dem leeren Raume, von dem hier die Rede iſt, fallen die Atomen ohne Unterſchied ihrer Größe und Schwere mit gleicher Geſchwindigkeit, wie wir vorhin angeführt haben; es kann alſo auch daraus jene Abweichung von der ſenkrechten Bewegung nicht abgeleitet werden. Auch Plutarch verſichert, daß Epikur ſie ohne weitern Grund angenommen habe, de Animae procreat. ex Timaeo S. 1015. Επικουρῳ γαρ ουδε ακαρες εγκλιναι την ατομον εγχωρουσιν, ὡς αναιτιον εισαγοντι κινησιν εκ του μη οντος.

das Zuſammenſtoßen der Atomen entſteht. Die Atomen können, wegen ihrer Dichtheit, nicht durchdrungen werden; einer widerſteht dem andern beim Zuſammenſtoßen, und daher entſteht eine zurückprallende Bewegung, welche größer oder kleiner iſt, je nachdem der Atom, der anſtößt, leichter oder ſchwerer iſt [66]).

Durch dieſe Bewegungen ſtießen die Atomen aufeinander, drängten ſich in eine große unordentliche Maſſe zuſammen, in welcher große und kleine, runde und eckigte, ſchwere und leichte untereinander gemiſcht waren. Endlich ſonderten ſich die einartigen von den übrigen. Die runden, kleinen, leichten wurden in die Höhe geſchnellt, aus ihnen entſtanden die Körper der Sonne, des Mondes, der Sterne; diejenigen, welche ſich nicht ſo hoch erheben konnten, und von den feurigen verlaſſen wurden, bildeten die Luft; die ſchwerern ſenkten ſich, und aus ihnen entſtand Erde und Waſſer. Die Mutter Erde brachte Vegetabilien und Thiere aller Art hervor, indem aus der Verbindung der Atomen, nach mehrern Zuſammenſetzungen, endlich diejenigen Gebilde hervortraten, welche jetzt noch beſtehen [67]).

Es iſt nicht nöthig, die Hypotheſe weiter zu verfolgen, oder etwas zur Beurtheilung derſelben hinzuzufügen. Sie ſpricht ſich ſelbſt das Urtheil. Wenn auch die entgegengeſetzte Hypotheſe, welche Epikur durch die ſeinige verdrängen wollte, eben ſo wenig erweislich iſt, als die ſeinige, ſo befriediget ſie doch mehr den menſchlichen Verſtand; denn ſie enthält einen denkbaren Grund von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur, da hingegen in der Theorie des Epikurs nicht die geringſte Rückſicht darauf genom-

66) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. II. v. 94—106.

67) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. I, v. 1020. V. v. 417—509.

genommen iſt. Wie läßt ſich aus blinder Nothwendigkeit, die durch die zufällige Abweichung noch dazu wieder aufgehoben wird, der Grund unveränderlicher Naturgeſetze ableiten?

Daß Epikur nach dieſen Grundſätzen kein Freund der teleologiſchen Naturbetrachtung war, iſt ganz natürlich. Es iſt auch nicht zu leugnen, daß diejenigen, welche behaupteten, die Welt ſey zu gewiſſen Zwecken eingerichtet, vorzüglich die Stoiker, viel Unfug damit trieben, indem ſie es als eine Sache des Wiſſens betrachteten, und ihre Einbildungskraft bei Aufſuchung der Zwecke, warum dieſes oder jenes ſey, zügellos ſchwärmen ließen. Inſofern hatte Epikur allerdings Recht, wenn er ſich dagegen ſetzte. Er ging aber auf der andern Seite ebenfalls zu weit, wenn er meynte, mit der phyſiſch-mechaniſchen Erklärung alle Nachfrage nach Zwecken ganz und gar aus dem Wege geräumt zu haben. Es war nach ſeiner Denkungsart Unſinn zu ſagen: das Auge ſey zum Sehen eingerichtet, und habe dieſes Zweckes wegen dieſe Form erhalten; denn, meynte er, da müſſe das Sehen ſchon vorausgegangen ſeyn; richtiger ſage man, weil das Auge dieſe Beſchaffenheit habe, deswegen werde es zum Sehen gebraucht [68]). Das hat nun zwar ſeine Richtigkeit, aber die Vernunft iſt dadurch noch nicht befriediget, daß durch eine zufällige Zuſammenfügung der Atomen das Auge dieſe Einrichtung bekommen haben ſolle.

Pſyches

68) Lucret. IV. v. 821 — 855.

Caetera de genere hoc inter quaecunque pretantur,
Omnia perverſa praepoſtera ſunt ratione,
Nil adeo quoniam natum eſt in corpore, ut uti
Poſſemus, ſed quod natum eſt, id procreat uſum;

Pſychologie.

Da es nach dem Epikur nichts Reales giebt, außer den Atomen, ihren Verbindungen und dem Raume, ſo verfährt er ganz conſequent, daß er das denkende und wollende Princip als etwas Körperliches betrachtet, und er iſt daher ein Materialiſt, und zwar aus deutlich gedachten und entwickelten Gründen. Er iſt zugleich in dem eigenen Falle, daß er nicht allein aus theoretiſchen, ſondern aus praktiſchen Gründen, Materialiſt war, und ſein Herz zum wenigſten eben ſo vielen Antheil an dem Materialismus nahm, als ſein Verſtand. Der Glaube an die Fortdauer der Seele hatte in ſeinen Augen eben ſo viel Schreckliches, Beunruhigendes und die Glückſeligkeit Stöhrendes, als der Glaube an eine weltregierende Gottheit. Seine Einbildungskraft malte alle die Schreckensbilder von dem Zuſtande nach dem Tode, welche die Volksreligion enthielt, mit den ſchwärzeſten Farben, und ohne auf den moraliſchen Zuſtand der Menſchen, auf die Ruhe oder Beängſtigung des Gewiſſens zu achten, erblickte er darin nichts als Phantome geſchaffen, um das Leben der Sterblichen zu verbittern. Alle Schrecken des Todes leitete er aus der Vorſtellung, daß mit demſelben nicht alles aus ſey, und aus der Ungewißheit des Zuſtandes, in welchen man kommen werde, welche nur der Phantaſie Spielraum gebe,

Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,
Nec dictis orare prius, quam lingua creata eſt.
Sed potius longe linguae praeceſſit origo
Sermonem multoque creatae ſunt prius aures,
Quam ſonus eſt auditus, et omnia denique membra
Ante fuere (ut opinor) eorum quam foret uſus.
Haud igitur potuere utendi creſcere cauſa.
Diog. Laert. X. 142, 143.

gebe, mit eitlen Bildern zu quälen [69]). Allen dieſen bloß eingebildeten Qualen ein Ende zu machen, war nach ſeiner Anſicht kein beſſeres Mittel, als die Quelle zu verſtopfen, woraus ſie entſprangen, und den Wahn der nicht körperlichen und unſterblichen Natur der Seele von Grund aus zu zerſtören.

Die Seele iſt ſo gut ein Theil des Menſchen, als Hände und Füße; aber doch keine Harmonie oder Reſultat der Zuſammenſetzung und Vereinigung der Beſtandtheile des Körpers, weil oft bei völligem Wohlbefinden des Körpers die Seele unangenehme Gefühle hat, und umgekehrt in einem behaglichen Zuſtande iſt, wenn der Körper zerrüttet iſt. Zudem können oft ohne Verletzung des Lebens mehrere Theile vom Körper verloren gehen, da hingegen ein geringer Verluſt von Wärme oder Luft den Tod bringt. Hieraus folgt alſo, daß es in dem Körper gewiſſe Theile geben muß, von welchen das Leben mehr als von andern abhängt, daß das Leben nicht die Wirkung der geſammten Maſchine, ſondern beſonderer mit dem thieriſchen Körper verbundenen Theile iſt, in welchen das Weſen der Seele beſteht [70]).

Daß die Seele körperlicher Natur iſt, beweiſet die Wechſelwirkung und Mitleidenſchaft, welche zwiſchen beiden Statt findet. Auf Schrecken folgt oft Ohnmacht, auf Verwundungen Stöhrung der Seelenwirkungen. Nun kann aber nichts leiden und wirken, außer nur Körper; nur Körper können auf einander durch Berührung wirken. Die Seele muß alſo ein Körper ſeyn. Es iſt ein eitler Wahn, ſie für unkörperlich zu halten, da es nichts

69) Lucret. III. v. 30—93. Plutarch. non poſſe ſuaviter vivi ſecundum Epicurum p. 1103 ſeq.

70) Lucret. III, v. 95—130.

Unkörperliches außer dem Leeren giebt, dieſes aber weder wirken noch leiden kann 71). Da aber nichts ſo ſchnell wirkt, als die Seele, wie man daraus ſehen kann, daß oft Entſchluß und That faſt nicht zu unterſcheiden iſt; und da nach dem Tode in dem Körper gar keine ſichtbare Veränderung, auch keine Abnahme am Gewichte zu ſpüren iſt, außer daß die Lebenswärme und Lebensthätigkeit entgehet, ſo muß ſie eine höchſt bewegliche und feine Subſtanz ſeyn, welche aus den runderſten und feinſten Atomen beſtehet 72).

Im Grunde iſt dies, wie das mehrſte des Epicureiſchen Syſtems, demokritiſch. Nur ging Epikur darin weiter, daß er in der nähern Beſtimmung des Seelenweſens auf das niedere und höhere Seelenvermögen, oder auf die ſinnlichen und vernünftigen Seelenwirkungen beſtimmtere Rückſicht nahm, und daher die Theorie des Demokrits (man ſehe 1 B. S. 283) weiter ausbildete. Allein es zeigte ſich auch hier gar bald, daß keine Art des Dogmatismus, daß weder Materialismus noch Spiritualismus im Stande iſt, das Problem, was die Seele ſey und worin ihr Weſen beſtehe, zur befriedigenden Einſicht aufzulöſen.

Das Weſen der Seele beſteht aus mehrern Atomen, welche zuſammen ein unzertrennliches, höchſt ſubtiles Weſen ausmachen, und auf verſchiedene Art unter einander gemiſcht ſeyn können. Dieſe Beſtandtheile ſind: die Wärme, die Luft und ein geiſtiger Stoff (Hauch), und endlich viertens noch ein Stoff ohne Namen, von welchem die Empfindungskraft abhängt. Das Daſeyn der drei erſten Stoffe wird durch das Factum bewieſen, daß bei dem Tode ein

71) Lucret. III. v. 153—177. Diogen. Laert. X. §. 67.

72) Lucret. III. v. 178—188. Diog. Laert. X. §. 63.

ein geiſtiges Weſen, ein Hauch dem Körper entgeht, mit dem Hauche aber Luft und Wärme verbunden iſt. Die Exiſtenz des vierten Stoffes wird daraus gefolgert, weil ſich aus keinem der erſten das Empfinden, Vorſtellen und Denken erklären läßt 73). Alſo war es nur im Drange der

73) Diogen. Laert. X. §. 63. ὁτι ἡ ψυχη σωμα εϛι λεπτομερες, παρ' ὁλον το αθροισμα παρεσπαρμενον· προσεμφερεϛατον δε πνευματι θερμου τινα κρασιν εχοντι. §. 66. και εξ ατομων αυτην συγκεισθαι λειοτατων και ϛρογγυλοτατων, πολλῳ τινι διαφερουσιων των του πυρος. Lucret. III. v. 204—307.

Nec tamen haec ſimplex nobis natura putanda eſt.
Tenuis enim quaedam moribundos deſerit aura
Miſta vapore; vapor porro trahit aëra ſecum,
Nec calor eſt quisqam, cui non ſit miſtus et aer —
Iam triplex animi eſt igitur natura reperta.
Nec tamen haec ſat ſunt ad ſenſum cuncta creandum,
Nil horum quoniam recipit mens poſſe creare
Senſiferos motus, quaedam qui mente volutent,
Quarta quoque his igitur quaedam natura neceſſe eſt
Attribuatur (ea eſt omnino nominis expers)
Qua neque mobilius quidquam, nec tenuius extat,
Nec magis e parvis aut levibus ex elementis
Senſiferos motus qui didit prima per artus.

Stobaeus Eclog. Phyſ. p. 798. Επικουρος κραμια εκ τετταρων, εκ ποιου πυρωδους, εκ ποιου αερωδους, εκ ποιου πνευματικου, εκ τεταρτου τινος ακατονομαϛου, τουτο δ' ην αυτῳ το αισθητικον· ὡν το μεν πνευμα κινησιν, τον δ'αερα ηρεμιαν, το δε θερμον την φαινομενην θερμοτητα του σωματος, το δ' ακατονομαϛον την εν ἡμιν εμποιειν αισθησιν, αν ουδενι γαρ των ονομαζομενων ϛοιχειων ειναι αισθησιν.

Verlegenheit, daß Epikur noch einen vierten Beſtandtheil des Seelenweſens annahm; derſelbe Grund, welcher den Spiritualiſten die Behauptung der Immaterialität abzwang. Was gewann aber Epikur durch ſeine Hypotheſe? Erklärte ſie nur das Geringſte von den Erſcheinungen der Seele? Wie kann ein Atom, deſſen Natur ganz unbekannt iſt, zur Erklärung der Erſcheinungen der wirklichen Welt gebraucht werden? Aber nicht genug, daß auf dieſe Art nichts erklärt war; Epikur verwickelt ſich auch in Widerſprüche. Denn wenn die erſten darum zur Ableitung der Empfindungskraft untauglich ſind, weil in ihnen, als aller Qualitäten beraubt, kein Grund dazu gedenkbar iſt, ſo müßte der vierte als mit dieſer Kraft begabt, angenommen werden; dann wären aber die Atomen nicht ohne alle Qualitäten. Zwar legte Epikur dieſem vierten Stoffe die größte Feinheit, Beweglichkeit und Leichtigkeit bei, und ſcheint daraus das Empfinden abzuleiten. Allein dieſe Eigenſchaft legt er dem ganzen Seelenweſen bei, alſo auch den Atomen der drei erſten Arten, und es käme alſo der Unterſchied zwiſchen dieſen und denen der vierten Art bloß auf das Gradverhältniß zurück. Nun läßt ſich aber nicht denken, warum die erſten Atomen, wenn ſie auch ſchon höchſt beweglich und leicht ſind, nicht zur Ableitung der Empfindungskraft tauglich waren. Allein offenbar ſollte die Hypotheſe eines vierten Beſtandtheils das Geſtändniß der Unwiſſenheit und Unbegreiflichkeit der Natur der Seele den Weiterſehenden aus den Augen rücken.

Dieſes ſubtile Seelenweſen iſt in dem gröbern Körper eingeſchloſſen, und in demſelben, aber auf ungleiche Weiſe, vertheilt; die drei erſten Stoffe ſind nehmlich in dem ganzen Körper verbreitet, und von ihnen hängt überhaupt die thieriſche Wärme, die Bewegung und Ruhe ab; der vierte aber hat allein ſeinen Sitz in der Bruſthöle, in welcher ſich die Wirkungen der vernünftigen Seele, Furcht und Freude auf eine auffallende Weiſe äußern,

äußern; er iſt gleichſam die Seele des Seelenweſens 74).

Der thieriſche Körper und die Seele ſind auf dieſe Art auf das innigſte vereiniget, ſo, daß keines ohne das andere beſtehen kann. Der Körper dient der Seele zum Behikel, und die Seele iſt das Lebensprincip des erſten, ohne welches der Körper nicht wirken, nicht empfinden, ſondern in Fäulniß übergehen würde 75).

Nach dieſer Hypotheſe war es nun leicht, zu beweiſen, daß die Seelen nicht anders als die Körper entſtehen und vergänglich ſind. Epikur hätte ſich die Mühe ſparen können, eine große Menge von Beweiſen dieſer Art zu häufen, wenn es ihm möglich geweſen wäre, ſeiner Hypotheſe, die Seele beſtehe aus den feinſten Atomen, den Rang einer erwieſenen Wahrheit zu geben. Natürlich können aber auch daher die Gründe, welche wir nun anführen wollen, da ſie auf der nur bittweiſe angenommenen Hypotheſe beruhen, keine Beweiskraft haben.

Alle zuſammengeſetzten Körper können aufgelöſet werden. So wie wir alſo den Rauch oder Nebel verdünſten ſehen, ſo iſt daſſelbe auch von der Seele um ſo eher zu erwarten, je aus feinern Theilen ſie zuſammengeſetzt iſt, ſo bald ſie aus dem gröbern Körper, der ſie gleichſam bindet, herausgetreten iſt 76).

Die Seele entſteht mit dem Körper, ſie wächſt und altert mit demſelben. Die Seelenkräfte eines Kindes ſind ſchwach und ſchwankend, wie ſein Körper; mit den Jahren nehmen ſie zu, der Verſtand reift; ſo wie aber der

74) Diogenes Laert. X. §. 66. Lucret. III. v. 138–161.

75) Diogen. Laert. X. §. 64, 65. Lucret. III. v. 324–350, 396–417.

76) Lucret. III. v. 426–445.

Körper in dem Alter hinfällig wird, wird die Einbildungskraft gelähmt, der Verſtand kindiſch 77). Die Erfahrung lehrt ferner, daß die Seele wie der Körper von Krankheiten angefallen, und durch angewandte Mittel geheilt wird; daß ſie auch bei den Krankheiten des Körpers mit leidet, und in ihren Functionen geſtöret wird; daß beide ſo innig verbunden ſind, daß nur in ihrer Vereinigung das Leben beſteht, und die Seele ohne den Körper eben ſo wenig, als der Körper ohne die Seele wirken kann 78). Noch kein Sterbender hat die Wahrnehmung gemacht, daß die Seele ſich aus einem Theile und Organe des Leibes nach dem andern zurückziehe, und dann auf einmal ausfahre, ſondern man empfindet nur eine allmälige Abnahme, ſo wie der Sinne, ſo auch der Seelenkräfte. Auch freuet man ſich nicht über den Tod, als wenn die Seele eine alte Hülle ablegte, wie die Schlange ihren alten Balg 79).

Es ſind nur drei Bedingungen möglich, unter welchen die ewige Fortdauer eines Weſens denkbar iſt. Entweder muß das Weſen aus einem vollkommenen dichten Körper ohne alle Zwiſchenräume beſtehen, daß es jedem Stoß widerſtehen und nicht durchdrungen werden kann; von dieſer Art ſind aber nur allein die einfachen Körper (Atomen), nicht aber die zuſammengeſetzten, dergleichen die Seele iſt. Oder es muß etwas ſeyn, das weder leiden noch wirken kann, wie der leere Raum; die Seele iſt aber kein Leeres. Oder es muß an Raume fehlen, in welchen die aufgelöſten Theile ſich begeben können; dies iſt der Fall allein bei dem Univerſum, außer welchem kein Raum iſt. Die Seele kann alſo nicht unſterblich ſeyn 80).

Nach

77) Lucret. III. v. 446—459.

78) Lucret. III. v. 460—556.

79) Lucret. III v. 602 - 623.

80) Lucret. III. v. 807 - 829.

Nach dieſen Argumenten, durch welche die ſterbliche Natur der Seele unmittelbar dargethan werden ſollte, ſtellte er noch andere zur Beſtreitung der Platoniſchen auf, die aber weder groſſen Scharfſinn beweiſen, noch die Gegengründe, bei aller ihrer Schwäche, entkräften, weil ſie auf einer ganz entgegen geſetzten Anſicht beruhen. Plato betrachtet die Seele als ein einfaches, Epikur als ein zuſammengeſetztes Weſen; weder der eine noch der andere konnte ſeinen Begriff von dem Weſen der Seele beweiſen; eben darum aber läßt ſich auch keiner durch den andern widerlegen, ungeachtet die Vernunft aus praktiſchem Intereſſe ſich mehr für die Immaterialität erklärt. Zudem greift Epikur faſt immer nur Nebenbeſtimmungen der Lehre von der Immaterialität, wie ſie bei dem Plato gefunden wird, z. B. Präexiſtenz, Seelenwanderung an, und erleichtert ſich den Sieg, ohne den Hauptſatz widerlegt zu haben. So meynt er, wäre es doch ſonderbar, daß man gar nichts von dem vorhergehenden Zuſtande der Seele wiſſe; wenn das Bewußtſeyn des vorigen Lebens ſo ganz verſchwunden ſey, ſo ſey es beinahe nichts anders, als der Tod der Seele [81]). Würde die Seele mit dem ſchon vollkommen gebildeten Körper verbunden, ſo dürfte ſie nicht mit dem Körper wachſen, ſondern iſolirt für ſich leben [82]). Sollte die Seele eine für ſich beſtehende Subſtanz ſeyn, ſo müßte man ihr fünf Sinne beilegen, damit ſie auch ohne Körper empfinden könne. Allein ohne die Sinneswerkzeuge, welche zum Körper gehören, kann die Seele nicht empfinden [83]).

Es konnte nicht fehlen, daß durch dieſe und andere Argumentationen allerdings Zweifel und Schwierigkeiten

81) Lucret. III. v. 670—678.

82) Lucret. III. v. 679—697.

83) Lucret. III. v. 624—633.

gegen die Präexiſtenz und Seelenwanderung auf die Bahn gebracht wurden, welche zuletzt, ihrer Schwäche ungeachtet, auch den Glauben an Unſterblichkeit mächtig erſchütterten mußten. Denn nach dem Geiſte der Epikureiſchen Philoſophie durfte nichts angenommen werden, was nicht auf erfahrungsmäßige Weiſe begreiflich war; und hier, wo die Sache bloß als Speculation betrachtet wurde, mußten natürlich die Gründe faſt ihr ganzes Gewicht verlieren.

Wenn Epikur auf der einen Seite durch dieſe Lehre ſeinen Zweck erreichte, daß er das Gemüth von beunruhigenden Vorſtellungen befreiete, mit welchen das Gewiſſen und Aberglaube die Seelenruhe ſtörten, ſo ſchien auf der andern Seite dieſer Gewinn, wie hoch er auch angeſchlagen werden mochte, dadurch wieder verloren zu gehen, daß der Tod, als Zernichtung des organiſchen Körpers ſo wie der ganzen Exiſtenz des Menſchen, ein deſto furchtbareres Uebel ſeyn müßte, je mehr in dieſem Syſtem Glückſeligkeit das höchſte Gut und der einzige Endzweck des Menſchen war. Er mußte daher alle Kunſt aufbieten, um dieſes Gebrechen ſeines Syſtems, wo nicht zu heilen, doch zu verdecken. Seine Sophismen laufen alle darauf hinaus, daß der Tod kein Uebel ſey, weil der Menſch nach dem Tode nicht mehr exiſtirt, alſo auch aufgehört hat ein Object zu ſeyn, das an ſeinem eignen Zuſtand noch irgend einen Antheil nehmen könnte, da es in den Zuſtande der Bewußtloſigkeit und Empfindungsloſigkeit übergegangen iſt, in welchem nicht mehr von Schmerz oder Vergnügen die Rede ſeyn kann.

Man muß ſich gewöhnen, ſagt er, den Tod als etwas zu betrachten, das uns nichts angehet. Denn alles Gute und Böſe des Lebens beruhet auf der Empfindung; der Tod iſt aber Beraubung aller Empfindung. Der Tod iſt alſo nichts anders, als das Nichtmehrſeyn, und dieſes kann kein Uebel ſeyn. Wer daher klagt, daß er ſich vor dem Tode fürchte, nicht daß er ihm jetzt, ſondern daß er

ihm

ihm in Zukunft Schmerz verurſachen werde, der iſt ein Thor. Denn was in der Gegenwart nicht wehe thut, kann, auch noch erwartet, nur ein eingebildetes Uebel ſeyn. Der Tod alſo, der als das ſchrecklichſte Uebel betrachtet wird, iſt ein Unding für uns Lebendige. Denn, wenn wir ſind, ſo iſt der Tod nicht, und iſt der Tod vorhanden, ſo ſind wir nicht mehr. Er iſt daher nicht nur für die Lebendigen, ſondern auch für die Verſtorbenen ein bloßes Nichts. Dieſe Lehre gewährt alſo den Vortheil, daß man das vergängliche Leben, ſo lange es dauert, recht genießt, weil ſie den Menſchen nicht mit der Ausſicht auf eine unendliche Zeit täuſcht, ſondern ſein Verlangen nach Unſterblichkeit zernichtet [84]).

Dieſe Troſtgründe werden durch andere unterſtützt. Der Tod iſt nichts anders, als ein ewiger Schlaf; warum ſollte dieſer mehr zu fürchten ſeyn, als der periodiſche alle Tage wiederkehrende? Er ſetzt den Menſchen in denſelben Zuſtand und daſſelbe Verhältniß, in welchem er war, ehe er geboren war. So wie die Vorwelt keine Beziehung auf unſer Wohl- oder Uebelbefinden hat, ſo kann auch die Zukunft keinen Einfluß auf den Zuſtand deſſen, der nicht mehr iſt, haben. Die Luſt zum Leben iſt ein thörichter Wunſch. Denn wenn der Menſch noch ſo viele Jahrhunderte lebte, ſo kann ihm die Natur doch nichts gewähren, als

84) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁ θανατος ουδεν προς ἡμας· το γαρ διαλυθεν, αναισθητει· το δε αναισθητουν, ουδεν προς ἡμας. §. 124. 125. συνεθιζε δε εν τῳ νομιζειν, μηδεν προς ἡμας ειναι τον θανατον. επει παν αγαθον και κακον εν αισθησει· στερησις δε εστιν αισθησεως ὁ θανατος. ὁθεν γνωσις ορθη του μηδεν ειναι προς ἡμας τον θανατον απολαυστον ποιει το της ζωης θνητον· ουκ απειρον προστιθεισα χρονον, αλλα τον της αθανασιας αφελομενη ποθον.

als nur Wiederholung immer deſſelben Genuſſes, ein ewiges Einerlei 85).

Den letzten Gedanken abgerechnet, ſo laufen alle dieſe Troſtgründe gegen die Todesfurcht darauf hinaus, daß man mit dem Tode, als dem Zuſtande einer gänzlichen Zerſtörung des animaliſchen Lebens, nicht die Vorſtellung des Bewußtſeyns verbinden ſoll. So richtig dieſes nach der Vorausſetzung iſt, ſo enthält doch dieſes ganze Räſonnement keinen Troſt für den ſchrecklichen Gedanken des Ueberganges aus dem Leben in den Zuſtand des Nichtſeyns und der Bewußtloſigkeit. Er hätte zeigen müſſen, daß Nichtſeyn beſſer iſt als Seyn, zum wenigſten der eine Zuſtand dem andern nicht vorzuziehen iſt. Allein auch aus dem niedrigen Geſichtspuncte, aus welchem Epikur die Sache nimmt, werden die meiſten Menſchen lieber mit dem Ariſtoteles behaupten, daß Seyn durchweg beſſer iſt, als Nichtſeyn, und auch dann, wenn die letzte Bemerkung vollkommen wahr wäre, daß das Leben nur ein immer von neuem ſich wiederholendes Spiel von einerlei Empfindungen darbiete, würden ſie doch gegen eine völlige Auflöſung deſſelben proteſtiren. Wir halten indeſſen dieſen Gedanken, der die Lebensluſt der Sterblichen niederſchlagen ſoll, für ein ſo aufrichtiges als merkwürdiges Geſtändniß eines moraliſchen Senſualiſten, daß nicht Genuß einzig und allein das menſchliche Leben ausfülle, wodurch er über ſein eignes Syſtem ein richtiges Urtheil fällt.

Die Theorie des Vorſtellens, welche Epikur aufſtellte, iſt den Hauptzügen nach die demokritiſche, ungeachtet beide Philoſophen entgegengeſetzte Reſultate für die Beſtimmung des Grundſatzes der Wahrheit ableiten. Die Hauptſätze dieſer Theorie dürfen wir aber dennoch hier nicht ganz mit Stillſchweigen übergehen, weil ſie zugleich die Philoſopheme des Demokrits in helleres Licht ſetzen.

Von

85) Lucretius III. v. 855-984.

Von allen dichten, den Raum erfüllenden Körpern gehen gewiſſe Theile (απορροιαι, αποσασεις) ab, welche an Feinheit alles übertreffen, was ſich nur vorſtellen läßt. Daß ſolche ſeine Theile abgehen, beweiſen mehrere Erſcheinungen, z. B. der Rauch vom Feuer, die Ausdünſtungen, die von den Körpern ausgehenden Lichtſtralen u. ſ. w. Dieſe ausſtrömenden Theile ſind ſo lange unſichtbar, als ſich nicht mehrere mit einander verbinden. Einige von dieſen ausſtrömenden Theilchen ſetzen ſich zufällig in der Luft zuſammen, und bilden allerlei Geſtalten, welche in der Luft ſchwebend geſehen werden (συσασεις); andere ſubtile Theile reißen ſich von der Oberfläche los, und ſtellen, auch von dem Körper abgeſondert, die Form und Geſtalt deſſelben dar (τυποι, ειδωλα) 86).

Dieſe Bilder bewegen ſich mit der größten Geſchwindigkeit durch das Univerſum, und wenn ſie nun, ohne von entgegen ſtehenden Körpern verhindert zu werden, die Sinnesorgane berühren, ſo entſtehen durch ſie die Vorſtellungen von den Körpern, von welchen ſie ausgeſtrömt ſind

86) Diogen. Laert. X. §. 46. και μην και τυποι ὁμοιοσχημονες τοις ϛερεμνιοις εισι, λεπτοτησιν απεχοντες μακραν των Φαινομενων. ουτε γαρ αποϛασεις αδυνατουσιν εν τω περιεχοντι γινεσθαι τοιαυται, ουτε επιτηδειωτητες, κατα τας κατεργασιας των κοιλωματων και λεπτοτητων γινεσθαι, ουτε απορροιαι την ἐξης θεσιν και βασιν διατηρουσαι, ὑπερ και εν τοις ϛερεμνιοις ειχον. τουτους δε τους τυπους ειδωλα προσαγορευομεν. §. 47. Lucret. IV. v. 739—742.

Omne genus quoniam paſſim ſimulacra feruntur,
Partim ſponte ſua quae fiunt aëre in ipſo:
Partim quae variis ab rebus cumque recedunt,
Et quae conſiſtunt ex horum facta figuris.

v. 46—129. 130—144.

ſind 87). So entſtehen die Geſichtsvorſtellungen, wenn dieſe Bilder, welche von allen Körpern nach allen Richtungen ausgehen, das Auge treffen; man empfindet die Nähe und Ferne dieſer Gegenſtände, weil die Bilder im erſten Falle nur wenige dazwiſchen liegende Luftſchichten, im zweiten aber mehrere fortſtoßen müſſen, ehe ſie in die Augen gelangen 88).

Auch die Gehörvorſtellungen entſpringen durch die Berührung des Gehörorganes durch gewiſſe ausſtrömende Theilchen; denn daß der Schall, der Laut, die Stimme körperlicher Natur ſind, erhellet daraus, weil ſie das Organ berühren, die Luftröhre angreifen, und ſelbſt entkräften können 89). Auf eben die Art wird der Geſchmack und Geruch erklärt 90). Bei allen dieſen Vorſtellungen gehen von den Gegenſtänden kleine Körper aus, welche die Kraft beſitzen, die Sinnenorgane zu afficiren, und die Empfindung hervorzubringen 91).

Auch

87) Diogen. Laert. X. §. 47. ὁτι τα ειδωλα ταις λεπτοτησιν ανυπερβλητοις κεχρηται, ᾧ μηδεν αντιμαρτυρει των Φαινομενων, ὁθεν και ταχυ ανυπερβλητα εχει, παντα πορον συμμετρον εχοντα. 49, 50. Lucret. IV. v. 217—230.

88) Diogen. Laert. X. §. 49. Lucret. IV. v. 217—471.

89) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. Lucret. IV. v. 524—619.

90) Lucret. IV. v. 619—726.

91) Diogen. Laert. X. §. 53. και μην και την οσμην νομιζειν ὡσπερ και την ακοην, ουκ αν ποτε παθος ουδεν εργασασθαι, ει μη ογκοι τινες ησαν απο του πραγματος αποφερομενοι, συμμετροι προς το τουτο το αισθητηριον κινειν.

Auch ſelbſt die Vorſtellungen der Phantaſie werden durch dieſe objectiven Bilder (wie man ſie am beſten bezeichnen kann) ſowohl im wachſenden Zuſtande, als im Traume hervorgebracht. Denn es muß doch etwas vorhanden ſeyn, das ſie verurſacht; und ſelbſt die Aehnlichkeit mit wirklich exiſtierenden Objecten läßt ſich auf keine andere Weiſe erklären. Dieſe Vorſtellungen unterſcheiden ſich von den ſinnlichen auf dreierlei Weiſe. 1) Die objectiven Bilder der ſinnlichen Vorſtellungen ſind von gröberer Art, die der Phantaſie aber viel feiner; denn jene berühren die äußern Organe, dieſe aber die Seele ſelbſt 92). 2) Die objectiven Bilder der ſinnlichen Vorſtellungen, entſprechen den Körpern, von welchen ſie ausſtrömen. Dieſes gilt nicht allein von den Grundeigenſchaften der Atomen, ſondern auch von den abgeleiteten, welche durch die erſten nothwendig beſtimmt werden. Die Bilder der Phantaſie hingegen ſind zufällige Verbindungen von losgeriſſenen Theilen, welchen wirkliche Objecte nie ganz, ſondern nur zum Theil entſprechen. So hat die Vorſtellung eines Cerberus keinen wirklichen Gegenſtand, aber das Bild, welches ſie erzeugt, iſt durch eine zufällige Verbindung der Bilder von einem Menſchen und Pferde entſtanden 93). 3) Die objectiven Bilder der ſinnlichen Vorſtellungen ſtehen mit den ihnen entſprechenden Objecten in un-

unter-

92) Lucret. IV. v. 725—735.

Quippe etenim multo magis haec ſunt tenuia texta,
Quam quae percipiunt oculos, viſumque laceſſunt:
Corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque
Tenuem animi naturam intus, ſenſumque laceſſunt.

93) Diogen. Laert. X. §. 46. Lucret. IV. v. 739—742.

unterbrochener Verbindung, und ſie behalten daher eine individuelle Einheit, die ſich auf ihr urſprüngliches Object bezieht. Daraus erklärt er die Erkenntniß des Objects (επαισθημα), welche er επαισθησις nennt. Wenn man z. B. ein Object ſiehet, ſo gehen unaufhörlich von deſſen Oberfläche ſubtile Theile ab, welche auf das Auge zuſtrömen, ſo lange und ſo oft es auf das Object gerichtet iſt; weil dieſes nicht vergänglich iſt, ſondern fortdauert. Dieſes iſt aber nicht der Fall mit den Bildern der Phantaſie, welche vergänglich und veränderlich ſind 94).

Dieſe objectiven Bilder ſind im Grunde nichts anders, als die materiellen Ideen, wie ſie in der Epoche vor Kant genennt wurden — eine Vorſtellungsart, welche Epikur mit den meiſten griechiſchen Philoſophen gemein hat, nur daß er ſie nach der Atomenlehre modificirt und überhaupt etwas zu handgreiflich dargeſtellt hat. Die unmittelbare Beziehung der ſinnlichen Vorſtellungen auf ihre Objecte, und die Bemühung, dieſe Beziehung begreiflich zu machen, ſind die veranlaſſende Urſache dieſer Vorſtellungs-

94) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. το δε ρευμα τουτο εις ὁμοιομερεις ογκους διασπειρεται, ἁμα τινα διαζωσοντας συμπαθειαν προς αλληλους, και ἑνοτητα ἰδιοτροπον διατεινουσαν προς ὁ αποζελλεται, και την επαισθησιν την απ' εκεινου ὡς τα πολλα ποιουσαν — ανευ γαρ αναφερομενης τινος εκειθεν συμπαθειας, ουκ αν γενοιτο ἡ τοιαυτη επαισθησις. (§. 32. και το τα επαισθηματα δε ὑφεσαναι πιζουται την των αισθησεων αληθειαν.) Es iſt hier zwar nur von den Gehörempfindungen die Rede, es gilt aber auch von allen übrigen Sinnen, wie aus dem 53. §. erhellet. Das Gegentheil von den Vorſtellungen der Phantaſie drückt er durch den Ausdruck φανταζικας επιβολας διαλειψιν εχουσας aus. §. 50. 51.

ſtellungsart. Epikur hatte noch eine andere Veranlaſſung. Er glaubte auf dieſe Art die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen am ſicherſten gegen die Zweifel und Einwürfe einiger Philoſophen, vorzüglich der Akademiker und Pyrrhonier, begründen zu können. Im Grunde hat dieſe Erklärung eben den Werth, als die Demonſtration des Diogenes gegen die Leugner der Bewegung; allein Epikur hielt dennoch dieſe Theorie, wenn man ſie ſo nennen kann, für eine förmliche Widerlegung der Skeptiker [95]).

Die Vorſtellungen der Phantaſie und Einbildungskraft rechnet Epikur zum Verſtande. Daher ſeine Behauptung, daß ohne objective Bilder weder ein Vorſtellen durch die Sinne, noch durch den Verſtand möglich ſey [96]). Etwas Aehnliches nahm Ariſtoteles an, wenn er ſagte, ohne Einbildungskraft könne man nicht denken. Ueberhaupt trifft die Theorie des Epikurus vom Denken in mehreren Puncten mit der Ariſtoteliſchen überein. Alles Denken, ſagt er, hängt von den Sinnen ab. Alle Begriffe entſpringen aus den ſinnlichen Vorſtellungen, vermöge des Eindrucks, der Analogie, der Aehnlichkeit oder der Verbindung. Indeß trägt auch das Denkvermögen etwas dazu bei. (Worin aber dieſes beſtehe, dieſen Hauptpunct der Unterſuchung ſcheint Epikur nicht ſehr in Betrachtung gezogen zu haben.) [97])

Eine

95) Lucret. IV. v. 471—479.

96) Lucret. IV. v. 726—755. Cicero Epiſtol. ad Div. XV. 16. Verglichen Cicero de divinat. II. c. 67.

97) Diogen. Laert. X. §. 32. πας γαρ λογος απο των αισθησεων ηρτηται — και γαρ εννοιαι πασαι απο των αισθησεων γεγονασι κατα τε περιπτωσιν και αναλογιαν και ὁμοιοτητα και συνθεσιν, συμβαλλομενου τι και του λογισμου.

Eine beſondere Erwähnung verdienen noch die Vorſtellungen, welche Epikur προλήψεις, ἔννοιαι, δόξαι ὀρθαι, καταλήψεις nannte, und welche aus ſinnlichen Vorſtellungen vermöge des Gedächtniſſes entſtehen, wenn durch wiederholte Empfindung eines Objects deſſelben Bild und Form in der Seele zurückbleibt. Sie heißen προλήψεις, nicht als wenn ſie in dem Denkvermögen gegründet und der Erfahrung vorausgingen, ſondern weil ſie, ungeachtet erſt durch die Erfahrung gebildet, dennoch bei allen Unterſuchungen und Forſchen nach einem Gegenſtande vorausgeſetzt werden. Mann könnte z. B. nicht fragen, ob ein in der Ferne geſehener Gegenſtand ein Menſch oder ein Pferd ſey, wenn nicht ein Bild oder Begriff von dieſen Gegenſtänden vorhanden wäre. Dieſe Vorſtellung wird mit dem Wort, womit jeder Gegenſtand urſprünglich bezeichnet worden, unmittelbar, alſo auch der Gegenſtand ſelbſt vorgeſtellt, indem die Sinne darauf hinweiſen [98]). Dieſe προλήψεις ſind alſo nichts anders, als theils erneuerte Anſchauungen öfters vorgeſtellter Gegenſtände, theils Schemate der Einbildungskraft, theils allgemeine Begriffe von vorgeſtellten Gegenſtänden, aber keine Vorſtellungen a priori.

Auf eine weitere Unterſuchung des Erkenntnißvermögens ſcheint ſich Epikur nicht eingelaſſen zu haben. Er unterſcheidet die verſchiedenen Arten der Vorſtellungen, durch welche Objecte vorgeſtellt werden, und die Urtheile (δόξαι), wodurch etwas über die Objecte ausgeſagt wird, mehr in der

98) Diogen. Laert. X. §. 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστιν μνήμην τοῦ πολλάκις ἐξωθεν φανέντος. οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.

der Abſicht, um daraus ſeine Regeln der Wahrheit des Erkenntniß, die er mit dem Namen Kanonik bezeichnet, abzuleiten, als um in die Natur und Geſetze des Erkenntnißvermögens einzudringen. Wir haben alſo hier noch ſeine Kanonik darzuſtellen.

Alle ſinnliche Vorſtellungen ſtehen mit den Objecten, welche ſie verurſachen, in nothwendigem Zuſammenhange; d. i. ſie würden nicht allein ohne Objecte nicht wirklich ſeyn, ſondern ſie werden auch durch die Beſchaffenheit der Objecte beſtimmt, daß ſie jedesmal den Objecten entſprechen [99]). **Jede ſinnliche Vorſtellung iſt daher wahr,** das heißt, **ſie entſpricht ihrem Objecte, und ſtellt daſſelbe ganz ſo dar, wie es iſt,** und man kann daher von der Vorſtellung auf das Object und von dieſem auf die Vorſtellung ſchließen [100]). Es iſt hier nicht von der logiſchen, ſondern von der realen Wahrheit die Rede, welche in der That auch für jedes dogmatiſche Syſtem die Hauptſache iſt [101]).

99) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 205. ει γαρ αληθης φαινεται φαντασια, ὁταν απο του ὑπαρχοντος γε και κατ' αυτο το ὑπαρχον γινηται· πασα δε φαντασια απο ὑπαρχοντος του φανταζου, και κατ' αυτο το φανταζον συνιζαται, πασα κατα αναγκην φαντασια εζιν αληθης.

100) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 203. οὑτω και επι των φαντασιων, παθων περι ἡμας ουσων. το ποιητικον ἑκαζου αυτων παντη τε και παντως φανταζον εζιν, ὁ ουκ ενδεχεται, ον φανταζον, μη ὑπαρχειν κατα αληθειαν τοιουτον, οἱον φαινεται ποιητικον φαντασιας καθεζαναι. Diog. Laert. X. §. 32.

101) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 9. ὁ δε Επικουρος τα μεν αισθητα παντα ελεγεν αληθη

Daher die erſte Regel: Alle Sinne ſind wahr, oder, welches eben ſo viel iſt, geben reale Erkenntniß. An dieſem Satze war dem Epikur ſo viel gelegen, daß er ſelbſt einräumte, alle menſchliche Erkenntniß wäre unſicher und unzuverläſſig, wenn gezeigt werden könnte, daß auch nur ein einziger Sinn täuſche [102]). Da aber die Erfahrungserkenntniß von andern Dogmatikern, unter andern auch vom Demokrit, dem Epikur ſo vieles in ſeinem Syſtem zu verdanken hatte, beſtritten, und durch verſchiedene Inſtanzen zweifelhaft gemacht worden war, ſo ſuchte er durch einige Sätze alle Zweifel dieſer Art niederzuſchlagen, welche an ſich zwar zum Theil ſcharfſinnige und richtige Bemerkungen ſind, aber doch nicht den Dogmatismus in dem Sinne, als ihn Epikur nahm, begründen, ſondern ſchon vorausſetzen.

1) Jede ſinnliche Vorſtellung, ſagt er, iſt eine Vorſtellung, die keiner Gründe fähig oder bedürftig iſt (αλογος), weil ſie in ſich evident iſt. Auch iſt keine Veränderung bei ihr möglich, denn ſie kann weder von ihr ſelbſt, noch von etwas andern verändert werden, ſo daß etwas zu ihrem Inhalte hinzu oder davon käme [103]). 2) Keine ſinnliche Vorſtellung kann

αληθη και οντα· ου διηνεγκε γαρ αληθες ειναι τι λεγειν η ὑπαρχον.

102) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 25, 30. De Natura Deor. I. c. 25.

103) Diogen. Laert. X. §. 31. πασα γαρ αισθησις αλογος εξι, και μνημης ουδεμιας δεκτικη· ουτε γαρ ὑφ' αὑτης κινειται, ουτε ὑφ' ἑτερου κινηθεισα, δυναται τι προσθειναι η αφελειν. Das Wort μνημης iſt unleugbar verdorben; auch Sextus, der dieſelben Gedanken beinahe mit denſelben Worten anführt, adverſ. Mathematic. VIII. §. 9., hat nichts davon. Vielleicht ſoll es μεταβολης heißen.

kann widerlegt werden. Nicht durch ähnliche Vorſtellungen, weil beide einerlei Evidenz haben, nicht durch unähnliche, weil dieſe nicht über eine und dieſelbe Sache Richter ſeyn können. Eben ſo wenig aber auch durch Gründe des Verſtandes, weil dieſe ſich ganz auf die Sinnenerkenntniß gründen [104]). 3) Die Sinne empfinden nur das Gegenwärtige, was eben einen Eindruck auf die Seele macht, aber ſie urtheilen nicht. Es iſt daher unphiloſophiſch, wenn einige die Evidenz der Sinne darum in Anſpruch nehmen, weil die Urtheile und Meinungen über die vorgeſtellten Objecte ſo verſchieden und widerſprechend ſind. Der Verſtand urtheilet, und er kann irren, nicht aber die Sinne, welche ein Object nur darſtellen, wie es gerade itzt auf die Sinne wirket, und nicht einmal unterſcheiden, ob das zum Grunde liegende Object daſſelbe oder ein anderes iſt [105]). 4) Es kann daher auch den Sinnen nicht zur Laſt fallen, daß ein Gegenſtand in der Ferne anders, als in der Nähe, z. B. ein viereckter Thurm in der Ferne rund und viel kleiner, oder mit einer andern Farbe erſcheint. Anſtatt daß Demokrit daraus folgert, der Gegenſtand ſey weder das

104) Diogen. Laert. X. §. 31. ουδ' εξι το δυναμενον αυτας διελεγξαι. ουτε γαρ ἡ ὁμοιογενης αισθησις την ὁμοιογενη, δια την ισοσθενειαν· ουθ' ἡ ανομοιογενης την ανομοιογενη· ου γαρ των αυτων εισι κριτικαι. ουθ' ἡ ἑτερα την ἑτεραν· πασαις γαρ προσεχομεν· ουτε μην ὁ λογος· πας γαρ ὁ λογος απο των αισθησεων ηρτηται. Lucret. IV. v. 480-502.

105) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 210. αισθησεως δε ιδιον ὑπηρχε του παροντος μονον και κινουντος αυτην αντιλαμβανεσθαι, οἱον χρωματος· ουχι δε το διακρινειν, ὁτι αλλο μεν εξι το ενθαδε, αλλο δε το ενθαδε ὑποκειμενον.

eine noch das andere, weil ſich beide Prädicate aufheben, muß man vielmehr annehmen, daß in beiden Fällen das Object ſo erſcheint, als es wirklich iſt. Denn nach Epikur iſt das ausgehende objective Bild, nicht aber das Object ſelbſt dasjenige, was durch die Sinne vorgeſtellt wird, und es läßt ſich daher begreifen, daß das Bild, das von einer größern Ferne in die Augen fällt, und wegen der Bewegung der Luft an den Enden abgeſtoßen iſt, anders erſcheint, als in der Nähe 106).

Eben dieſe Wahrheit kommt auch den Vorſtellungen der Phantaſie zu. Denn wenn gleich durch dieſe nicht allezeit Objecte vorgeſtellt werden, wie ſie in der Wirklichkeit ſind, ſo entſprechen ſie doch allezeit den objectiven Bildern, auf welche ſie ſich beziehen. Daher ſind auch die Vorſtellungen der Träumenden, ja auch der Wahnſinnigen wahr. Denn ſie bringen Bewegungen hervor, welche ſie nicht hervorbringen könnten, wenn ſie nicht wirklich wären. Es müſſen ihnen alſo auch wirkliche Objecte, welche die Bilder ſind, zum Grunde liegen 107).

Das

106) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 206—209. οὕτως οὐκ ἂν εἰποιμι ψευδεσθαι τὴν ὄψιν, ὅτι ἐκ μακρου μεν διαϛηματος μικρον ὁρᾳ τον πυργον και ϛρογγυλον, ἐκ δε του συνεγγυς, μειζονα και τετραγωνον· ἀλλα μαλλον ἀληθευειν, ὅτι και ὁτε φαινεται μικρον αὐτῃ το αἰσθητον και τοιαυτοσχημον, οὑτως ἐϛι μικρον και τοιουτοσχημον, τῃ διὰ του ἀερος Φορᾳ ἀποθραυομενων των κατα τα εἰδωλα περατων· και ὁτε μεγα παλιν και ἀλλοιοσχημον, παλιν ὁμοιως μεγα και ἀλλοιοσχημον, ἠδη μεντοι ου το αὐτο ἀμφοτερα καθεξως. Lucret. IV. v. 354—387.

107) Diog. Laert. X. §. 32. τα τε των μαινομενων φαντασματα, και τα κατ' ὀναρ, ἀληθη· κινει γαρ. το δε μη ὀν, ου κινει.

Das Sinnliche iſt alſo das Fundament aller menſchlichen Erkenntniß, und wegen der Wahrheit und Evidenz, welche daſſelbe bei ſich führet, das Kriterium aller Wahrheit [108]).

Die Urtheile (δοξαι) können wahr und falſch ſeyn. Das Kriterium ihrer Wahrheit iſt das ſinnliche Vorſtellen; das negative, wenn keine ſinnliche Vorſtellung dem Urtheil widerſpricht; das poſitive, wenn es durch Erfahrung wirklich beſtätiget wird. Im Gegentheil iſt das Urtheil falſch [109]). Auf eben die Art wird die Wahrheit und Falſchheit der Vorſtellungen der Phantaſie beurtheilt [110]).

108) Diog. Laert. X. §. 31. εν τοινυν τω κανονι λεγει ὁ Επικουρος, κριτηρια της αληθειας ειναι τας αισθησεις και τας προληψεις και τα παθη· οἱ δ' Επικουρειοι και τας φανταζικας επιβολας της διανοιας.

109) Diogen. Laert. X. §. 34. την (ἡν) δε δοξαν και ὑπολημψιν λεγουσι, αληθη τε φασι και ψευδη. αν μεν γαρ επιμαρτυρηται, η μη αντιμαρτυρηται, αληθη ειναι· εαν δε μη επιμαρτυρηται η αντιμαρτυρηται, ψευδη τυγχανειν. §. 50. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 211—216.

110) Diogen. Laert. X. §. 52. ἡ γαρ ὁμοιοτης των Φαντασματων οἱονει εν εικονι λαμβανομενων, η καθ' ὑπνους γινομενων, η κατ' αλλας τινας επιβολας της διανοιας, η των λοιπων κριτηριων, ουκ αν ποτε ὑπηρχε τοις ουσι τε και αληθεσι προσαγορευομενοις. ει μη ην τινα και ταυτα προς ὁ βαλλομεν. το δε διημαρτημενον ουκ αν ὑπηρχεν, ει μη ελαμβανομεν και αλλην τινα κινησιν εν ἡμιν αυτοις, συνημμενην μεν, διαλειψιν δε εχουσαν. κατα δε ταυτην την συνημμενην τη φανταζικη επιβολη,

δια

Hier haben wir das entgegengeſetzte Reſultat von Demokrits Behauptung, daß nur durch den Verſtand das Weſen der Dinge erkannt werde, nicht aber durch die Sinne, indem in die Vorſtellungen der letzten ſich allezeit etwas Subjectives einmiſche, wodurch ſie verfälſcht werden (1 B. S. 287, 288). Epikur räumt zwar das letzte auch in gewiſſer Rückſicht ein, indem er die Objecte der ſinnlichen Vorſtellungen in den objectiven Bildern zu finden glaubt, welche durch die Objecte beſtimmt aber doch verſchiedenen Modificationen, wegen des Abſtandes u. ſ. w., unterworfen ſind. Aber eben darin ſchien er den rechten Punct getroffen zu haben, worauf die Wahrheit der ſinnlichen Erkenntniß beruhe. Jene Urſache des Irrthums, welche Demokrit annahm, findet nach dem Epikur nur in der Sphäre des Verſtandes und der Phantaſie Statt, nicht in dem Wirkungskreiſe der Sinne.

Dieſe Begründung des Dogmatismus iſt aber gar nicht haltbar. Ungerechnet daß die objectiven Bilder, worauf alles beruhet, und denen außer den Objecten und dem vorſtellenden Weſen eine Art von Subſiſtenz geliehen wird, eine Hypotheſe, die mit gar nichts erwieſen iſt, oder vielmehr weiter nichts ſind, als die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt außer dem Vorſtellenden verſetzt und hypoſtaſirt, ſo hat er zwar allerdings Grund, die auf Abhängigkeit und Beziehung dieſer Vorſtellungen auf äußere Objecte zu ſchließen, aber nicht ihre vollkommene Uebereinſtimmung mit den zum Grunde liegenden Objecten anzunehmen. Denn ſo wie die Bilder durch den Abſtand, durch die Einwirkung der Luft u. ſ. w. Veränderungen erleiden, welche nicht in den Objecten gegründet ſind, ſo wäre es gar wohl denkbar, daß ſie durch die und während der Aufnahme in den Sinn-

διαλειψιν δε εχουσαν, εαν μεν μη επιμαρτυρηθη η αντιμαρτυρηθη το ψευδος γινεται· εαν δε επιμαρτυρηθη ἡ μη αντιμαρτυρηθη, το αληθες.

Sinnorganen beträchtlich verändert würden, und er könnte dann gerade ſo viel und nicht mehr als die Skeptiker behaupten, daß wir nur die Objecte wahrnehmen, wie ſie uns erſcheinen, aber nicht wiſſen, was ſie an ſich ſelbſt ſind [111]). Wenn er ferner annimmt, daß eine Art von Vorſtellungen durch einen Zuſatz von Bildern der Phantaſie verfälſcht werden könne; daß bei einer Art von Begriffen auch das Vorſtellende etwas hinzuthue: ſo läßt ſich die Möglichkeit denken, daß alle Vorſtellungen, nicht bloß einige Arten, ſolche Zuſätze erhalten, und dadurch verfälſcht werden.

Wenn man übrigens davon abſtrahiret, daß Epikur die Erkennbarkeit der Dinge an ſich, und zwar vermittelſt der Sinne behauptet, ſo enthält ſeine Kanonik, was die Erfahrungserkenntniß betrifft, ſehr gute Regeln. Ihr Hauptzweck iſt, alles auf die Beobachtung der Natur zurückzuführen, um dadurch der Erkenntniß einen wahren Gehalt und Realität zu geben; ein Nebenzweck war die Entfernung aller Subtilitäten, wie ſie vorzüglich die Stoiker liebten. Die Logik, die er vorträgt, iſt daher eine Art von angewandter, die noch nützlicher hätte werden können, wenn er Regeln für die Beobachtung und die Verarbeitung des Beobachteten gegeben hätte. Allein er ſcheint dies für überflüßig und überhaupt

111) Auch Epikur ſcheint das Beharrliche, das Ding an ſich für etwas zu halten, das nicht unmittelbar durch die ſinnlichen Vorſtellungen gegeben ſey, ſondern worauf nur von dem Bekannten geſchloſſen werden könne. Diogen. Laert. X. §. 38. ει γε κατα τας αισθησεις δει παντα τηρειν, και απλως κατα τας παρουσας επιβολας, ειτε διανοιας ειτ' ὁτι δη ποτε των κριτηριων. ὁμοιως δε και τα ὑπαρχοντα παση. ὁπως αν και το προσμενον και το αδηλον εχωμεν οις σημειωσομεθα.

die Unterſuchung des Verſtandes, um daraus Regeln des Denkens abzuleiten, für entbehrlich gehalten zu haben. Ihn beſchäftigte mehr das Materielle der Erkenntniß, als die Form des Denkens. Sonſt hätte er auch nicht den logiſchen Satz, welcher auf dem Grundſatze des Widerſpruchs beruhet, daß von contradictoriſch entgegengeſetzten Sätzen, der eine nothwendig falſch oder wahr iſt, leugnen können, bloß aus zu ängſtlicher Furcht, er möchte etwas zugeben, was die Freiheit der Seele aufheben könnte [112]).

Aus Abneigung gegen die leeren Subtilitäten der Stoiker in ihren Regeln von Sätzen und Schlüſſen verfällt er in das andere Extrem, daß er ſich über den gemeinen Gebrauch des Verſtandes beinahe nicht erhebt, um denſelben unter Regeln zu bringen. Denn er war überzeugt, daß ſich das Wahre in der außer uns beſtehenden Natur durch die Sinne treulich offenbare, und daß, um daſſelbe aufzufaſſen, nur ein reiner unverfälſchter Sinn nothwendig ſey; daß man, wenn man immer nur von dem, was durch die

112) Cicero de natura Deor. I. c. 25. Idem facit contra dialecticos, a quibus cum traditum ſit, in omnibus diſiunctionibus, in quibus aut (etiam) aut non poneretur, alterutrum verum eſſe: pertimuit, ne, ſi conceſſum eſſet, huiusmodi aliquid, aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret neceſſarium: totum hoc, aut etiam aut non, negavit eſſe neceſſarium. Quo quid dici poteſt obtuſius? De Fato c. 9, 10. Doch läßt ſich nicht genau beſtimmen, ob Epikur dieſen logiſchen Kanon überhaupt oder nur in Beziehung auf künftige Ereigniſſe verworfen habe; in dem letzten Falle beweiſet er einen eben ſo großen Mangel an logiſcher Einſicht, der aber ſeinem Gegner, Chryſipp, in gleichem Grade zur Laſt fällt.

die Erfahrung gewiß iſt, zu dem Unbekannten fortſchreite, immer auch Wahrheit finden werde; daß es daher unnöthig ſey, ſich lange mit einer Theorie der Sätze und Schlüſſe aufzuhalten, oder über die wahre Bedeutung der Worte zu grübeln, da man ſich an die Natur ſelbſt wenden, und durch Hülfe der Anticipationen weit eher zum Zweck kommen könne [113]).

Theologie.

Wenn man den Charakter der Epikureiſchen Philoſophie richtig gefaßt hat, ſo ſcheinen die Dogmen von der Gottheit entbehrlich zu ſeyn und mit dem Ganzen in keiner Verbindung zu ſtehen. Da nach ſeiner Anſicht die Welt durch eine zufällige Zuſammenſetzung der Atomen entſtanden iſt, und durch keine Intelligenz regieret wird; da der letzte Zweck des Menſchen in der Glückſeligkeit beſteht, welche durch ihre eigne Vernunft erreichbar und auf dieſes Leben beſchränkt iſt; da endlich der Menſch keine weitere Verbindlichkeit, keine Anſprüche und Ausſichten hat; kurz, da es nach Epikur gar keine intelligible Welt, auch keine Idee davon giebt noch geben kann: ſo ſiehet man gar nicht ein, wie in ſeinem Syſteme noch die Rede vom Daſeyn eines göttlichen Weſens, oder eine Stelle für eine Theologie ſeyn kann. In dieſer Rückſicht iſt es einem denkenden

113) Diogen. Laert. X. §. 33. 34. 37. 38. Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. II. §. 81, 107. Adverſ. Mathemat. VII, 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα Φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, φαινονται της δευτερας εχεσθαι ϛασεως, και περι τη φαντη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

den Kopfe kaum zu verdenken, wenn er die Aufrichtigkeit deſſen, was Epikur über dieſen Gegenſtand ſagte, bezweifelte, und annahm, dieſer Philoſoph ſey in ſeinem Innern ein Atheiſt geweſen, und habe nur zum Schein, um ſich keine Verantwortung und Verfolgung zuzuziehen, das Gegentheil gelehrt [114]).

Doch dieſes würde zu einſeitig geurtheilt ſeyn. Denn es giebt allerdings einen Zuſammenhang zwiſchen ſeinem Syſtem und der Theologie, aber mit dem merkwürdigen Unterſchiede, daß dieſe bei andern Philoſophen das Ziel aller ihrer Speculationen, und der Schlußſtein ihres ganzen Lehrgebäudes iſt, Epikur hingegen ſie als Stütze und Befeſtigung einiger Hauptſätze gebraucht, daß die Welt nehmlich keine verſtändige Urſache habe, daß es daher auch keine Vorſehung gebe, daß daher alle Furcht vor den Göttern thörigt ſey. Er durfte nicht hoffen, dieſe, nach ſeiner Anſicht, für die Glückſeligkeit unentbehrlichen Ueberzeugungen feſt und ſicher begründet zu haben, wenn er ſie nicht aus dem Begriffe der Gottheit ableitete. Zwar könnte es ſcheinen, daß er dieſen Zweck eher erreicht hätte, wenn er ſich geradezu für den Atheismus erklärte. Allein Epikur kannte darin die menſchliche Natur zu gut, als daß er es hätte wagen ſollen, eine Ueberzeugung zu zernichten, welche ſo innig mit dem Menſchen verwebt iſt, daß ſelbſt entſchiedene Gotteslengner mit allen ihren Gründen nicht alle Anwandelung von Zweifel und Furcht verbannen konnten.

114) Cicero de natura Deor. I, c. 30. Quamquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offenſionem Athenienſium caderet, verbis reliquiſſe deos, re ſuſtuliſſe. De divinat. II, c. 17. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 56. Dieſes behauptete vorzüglich Poſidonius. Cicero de natura Deor. I, c. 44. III, c. 1.

ten. Er wählte daher gewiß den leichtern und ſicherern Weg, und es war ihm nicht darum zu thun, den Glauben an Gott zu zernichten, ſondern nur, nach dem Ausdrucke des Seneca, ihn zu entwaffnen und unfurchtbar zu machen [115].

Dieſer Theil ſeiner Philoſophie iſt aber ein ſehr ſonderbares Gewebe. So ſehr er ſich auf der einen Seite bemüht, die Götter zu iſoliren, und jedes Band zu zerſchneiden, welches ſowohl die Abhängigkeit als die Würde des Menſchen zwiſchen ihm und der Gottheit knüpfet, ſo bildet er ſich doch die Gottheit nach ſehr menſchlichen Begriffen und Vorſtellungsarten; er ſucht alle abergläubiſche Vorſtellungen aus dem Begriffe der göttlichen Weſen zu entfernen, aber dieſer Begriff iſt ſo kahl und leer, daß er weder ein ſpeculatives noch praktiſches Intereſſe erregen kann. Seine Begriffe von der Gottheit fließen zwar aus den Grundſätzen ſeiner theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie, aber ſie ſind ſo abgeſchmackt und widerſprechend, und verrathen ſo wenig Cultur der Vernunft, daß man ſich wundern muß, daß ſie Eingang fanden, und ſogar von den Anhängern des Epikurus als ein Meiſterſtück philoſophiſcher Denkart bewundert werden konnten [116]. Des Epikurus Theologie iſt in der That gerade ſo beſchaffen, daß ſie am meiſten gegen ſeine Ehrlichkeit Zweifel erregen könnte, wenn man nicht annehmen könnte und müßte, daß dieſer Philoſoph nicht ſo viel Feinheit und Scharfſinn des Geiſtes beſaß, um die Unhaltbarkeit und Abentheuerlichkeit

115) Seneca de benefic. IV. c. 19. Tu denique Epicure Deum inermem facis. Omnia illi tela, omnem detraxiſti potentiam, et ne cuiquam metuendus eſſet, proiecisti ipſum extra metum.

116) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Lucret. V. v. 8. 50—58.

lichkeit ſeiner theologiſchen Philoſopheme einzuſehen, denn ſonſt hätte er auch den größten Theil ſeines Syſtems aufgeben müſſen.

Die Theologie des Epikurus fängt mit einem Beweiſe für das Daſeyn der Götter an, welcher von der Allgemeinheit dieſes Begriffs hergenommen iſt. Es giebt keine Nation, keine Claſſe von Menſchen, welche nicht eine Vorſtellung von Gott haben; und dieſe Ueberzeugung beruhet nicht auf Erziehung, Unterricht, gelehrter Bildung, oder auf geſetzlichen Vorſchriften der Staaten, ſondern ſie iſt ein Werk der Natur [117]). Nun fragt es ſich, woher die Menſchen dieſe Vorſtellung, dieſe προλήψις, nach Epikurs Ausdrucke, haben? Jede Anticipation ſetzt die Einwirkung des Gegenſtandes voraus, ſonſt würde ſie nicht in der Seele des Menſchen vorhanden ſeyn. Die Götter ſind von den Menſchen zu entfernt, als daß ſie auf ihre Sinne wirken könnten; alſo müſſen, wie bei allen andern Objecten, gewiſſe Bilder von den Göttern ausgehen, welche nicht auf die Sinne, ſondern im wachenden Zuſtande, vorzüglich aber im Schlafe auf die Imagination des Menſchen wirken, und dadurch die Vorſtellungen von den göttlichen Naturen erzeugen [118]). Auf dieſe

117) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Quae eſt enim gens, aut quod genus hominum, quod non habet ſine doctrina anticipationem quandam deorum? c. 17. Cum enim non inſtituto aliquo aut more aut lege ſit opinio conſtituta, maneatque ad unum omnium firma conſenſio, intelligi neceſſe eſt, eſſe deos, quoniam inſitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura conſentit, id verum eſſe neceſſe eſt.

118) Lucretius V. v. 1168.

Quippe

dieſe Art iſt jene Anticipation entſtanden, und ſie hat objective Wahrheit, weil ſie durch das Object ſelbſt gegeben iſt. Aus dieſem Grunde erhellet auch, warum ſich die Vorſtellung von Gott bei allen Menſchen findet.

Dieſes ſtimmt freilich mit den pſychologiſchen Sätzen des Epikur überein. Denn nach ſeiner Anſicht bezieht ſich nicht allein jede Vorſtellung auf ein äußeres Object, ſondern ſie iſt auch durch daſſelbe vermittelſt der ausſtrömenden Bilder entſtanden und gegeben. Die Vorſtellung von Gott muß alſo auch einen äußern objectiven Grund haben. — Wir wollen nicht dagegen erinnern, daß auf eben die Art auch die Vorſtellungen der Verſtorbenen etwas für die Fortdauer der Seele beweiſen müßten. Denn dieſe Inſtanz könnte noch auf die Art gehoben werden, daß dieſe Vorſtellungen von den objectiven Bildern herrühren, welche von den Lebenden ſich losſtrennten, und noch in dem Univerſum herumſchwärmen, — aber mit eben dem Grunde

Quippe etenim jam tum divum mortalia ſaecla
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in ſomnis, mirando corporis auctu.
His igitur ſenſum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, vocesque ſuperbas
Mittere pro facie praeclara et viribus amplis,
Aeternamque dabant vitam, quia ſemper eorum
Suppeditabatur facies et forma manebat,
Et manet omnino, et quod tantis viribus auctos
Non temere ulla vi convinci poſſe putabant.

Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. § 25. Επικουρος δε εκ των κατα τους ὑπνους φαντασιων οιεται τους ανθρωπους εννοιαν εσχηκεναι θεου. μεγαλων γαρ ειδωλων, φησι, και ανθρωπομορφων κατα τους ὑπνους προσπιπτοντων, ὑπελαβον και ταις αληθειαις ὑπαρχειν τινας τοιουτους θεους ανθρωπομορφους.

Grunde müßte Epikur auch die Ueberzeugung von der Vorſehung, welche eben ſo allgemein iſt, als der Glaube von dem Daſeyn der Götter, für eine objective, wahre und gegründete Vorſtellung halten.

Auf dieſes Fundament, welches bloße Geburten der Einbildungskraft zu wirklichen Weſen macht und ſie vergöttert, gründet nun Epikur ſeine Theologie, welche den Polytheismus und, zwar nicht alle, doch einige grobe anthropomorphiſche Vorſtellungen des gemeinen, uncultivirten Verſtandes in Schutz nimmt [119]). Sie beruhet auf den beiden Sätzen: **die Götter ſind aus Atomen beſtehende lebende Weſen, von unermeßlicher Größe und menſchlicher Geſtalt; ſie ſind unſterbliche und ſeelige Weſen.**

Der erſte Satz iſt Folge des Grundſatzes ſeiner Philoſophie, nach welchem alles Wirkliche entweder Raum oder Körper iſt, und daher auch nicht weiter bewieſen [120]). Es

119) Diogen. Laert. X. §. 124.

120) Diogen. Laert. X. §. 139. εν αλλοις δε φησι τους θεους λογῳ θεωρητους ειναι· ους μεν, κατ' αριθμον ὑφεζωτας· ους δε, κατα ὁμοειδιαν εκ της συνεχους επιῤῥυσεως των ὁμοιων ειδωλων επι το αυτο, αποτετελεσμενους ανθρωποειδως. Plutarchus de phyſic. Philoſophor. decretis I, c. 7. Επικουρος ανθρωποειδεις μεν παντας τους θεους, λογῳ δε παντας τουτους θειρητους δια την λεπτομερειαν της των ειδωλων φυσεως. Stobaeus Eclog. Phyſic. p. 66. Cicero de natura Deor. I, c. 19. Epicurus autem, qui res occultas, et penitus abditas non modo viderat animo, ſed etiam ſic tractat ut manu, docet eam eſſe vim et naturam deorum, ut primum non ſenſu, ſed mente cernatur: nec ſoliditate quadam, nec ad numerum,

Es ſcheint aber, daß Epikur nicht allein dieſe Aggregate, ſondern auch die von ihnen ausſtrömenden Bilder, durch welche

rum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερεμνια appellat, ſed imaginibus, ſimilitudine et tranſitione perceptis: cum infinita ſimillimarum imaginum ſpecies ex innumerabilibus individuis exiſtat, et ad deos (Lamb. ad nos, Davis. a diis) affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque noſtram intelligentiam, capere, quae ſit et beata natura et aeterna. Die Aehnlichkeit der letzten nicht ſehr klaren Stelle mit der erſten aus Diogenes, hat Hrn. Meiners, in ſeiner Abhandlung über Epikurs Character und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott (Vermiſchte Schriften 2 B. S. 120) zu dem Irrthume verleitet, als wenn beide auch einen und denſelben Inhalt hätten. Er änderte daher im Diogenes die Worte οὐς μεν — οἰς δε, und ſetzte an ihre Stelle οὐ μεν — αλλα δε, worauf nun beide Stellen gleichlautend werden. Allein Velleius ſpricht von den Bildern, durch welche die Vorſtellung von Göttern hervorgebracht wird, Epikur aber von den Göttern ſelbſt. Und ſetzen nicht die Bilder nach Epikurs Lehre Objecte voraus, von denen ſie ausſtrömen? Ich kann mich alſo nicht von der Nothwendigkeit einer Aenderung jener Worte überzeugen. Es kommen freilich mehrere Stellen im Cicero vor, aus denen man ſchließen könnte, Epikur habe bloß die Bilder, alſo die zweite Art für Götter gehalten; dagegen aber auch andere, aus welchen das Gegentheil erhellet, z. B. I. c. 27. Illud video pugnare te, ſpecies ut quaedam ſit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil ſolidi, nihil expreſſi, nihil eminentis etc. und c. 38 tu autem (dicis) et Gracchi et

welche die Menſchen die Vorſtellung von Göttern erhielten, für Götter hielt; zum wenigſten herrſcht darüber in den vorhandenen Denkmälern eine Dunkelheit, die ſich wohl ſchwerlich wird ganz aufklären laſſen. Aber was dieſe Annahme wahrſcheinlich macht, iſt, daß auch Demokrit gerade dieſelbe Meinung gehabt, und ſowohl die Bilder als die Weſen, von denen ſie ausgehen, für göttliche Weſen ſcheint gehalten zu haben [121]).

Die Götter der erſten Art beſtehen alſo aus Atomen, ſie ſind individuelle Weſen, mit Dichtigkeit begabt. Die Götter der andern Art aber ſind die aus dieſen ausfließende Bilder, welche keine Dichtigkeit beſitzen, nicht aus denſelben Atomen (ad numerum) beſtehen, ſondern durch immer von neuem abgehende Theile ſo erneuert werden, daß ſie die Aehnlichkeit mit ihren Urobjecten behalten. Daß aber dieſes letzte nicht von den Göttern der erſten Art gelte, ſondern daß ihre Subſtanz immer aus einerlei und denſelben Atomen beſtehe, muß aus dem Gegenſatze geſchloſſen

Octavii imagines remanere, quae, in Capitolium cum pervenerim, tum ad animum meum referantur: hoc idem fieri in deo, cuius crebra facie pellantur animi. — Uebrigens wird jene dunkle Stelle durch eine andere c. 37. aufgeklärt. Sic enim dicebas, ſpeciem dei percipi cogitatione non ſenſu: nec eſſe in ea ullam ſoliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque eſſe eius viſionem, ut ſimilitudine et tranſitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus ſimilium acceſſio.

121) Cicero de natura Deor. I, c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc.

ſchloſſen werden, und das iſt es, was die Worte κατ' ἀριθμον ὑφεστατας bedeuten.

Dieſe Götter haben Menſchengeſtalt. Epikur begnügt ſich nicht, auf die Art und Weiſe ſich zu berufen, wie ſie nach ſeiner Vorſtellungsart den Menſchen erſcheinen, ſondern er fügt auch noch andere Gründe hinzu. Die menſchliche Geſtalt vereiniget ſo viel Würde, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß die vollkommenſten und edelſten Weſen, welche wir uns unter den Göttern denken, mit keiner andern Geſtalt, als der menſchlichen, vorgeſtellt werden können. Welche andere Geſtalt könnte wohl für die Götter paſſen, da ſie lebendige Weſen ſind? Die höchſte Seligkeit, welche wir ihnen beilegen, kann nicht ohne Tugend, und dieſe nicht ohne Vernunft ſeyn, dieſe aber läßt ſich nur in einem Weſen von menſchlicher Geſtalt als möglich denken [122]).

Haben die Götter aber nicht nur menſchliche Geſtalt, ſondern auch einen menſchlichen Körper, ſo ſind ſie als Menſchen auch denſelben Unvollkommenheiten, Krankheiten und dem Tode unterworfen; dieſes ſtreitet mit dem Begriffe. Epikur ſetzte alſo die Einſchränkung hinzu, daß die Götter nur ein Analogon von menſchlichen Körper, ein Analogon von Blute u. ſ. w. haben [123]). Dieſes iſt im Grunde nichts weiter, als die Götter ſind Weſen von einer viel feinern Materie, als der menſchliche Körper iſt. Daher ſagt auch Lucrez, ſie wären von ſo

122) Cicero de natura Deor. I, c. 18.

123) Cicero de natura Deor. I, c. 18. Nec tamen ea ſpecies corpus eſt, ſed quaſi corpus; nec ſanguinem, ſed quaſi ſanguinem. Velleius ſetzt noch hinzu: haec et inventa ſunt et acutius et dicta ſubtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea poſſit agnoſcere.

ſubtilem Weſen, daß ſie weder von Menſchen, noch überhaupt von etwas Körperlichen berührt werden, noch etwas von der Art berühren könnten. Und von dieſer Art ſey auch ihr Sitz [124]). Das wären alſo körperliche Götter, aus dem Leeren zuſammengeſetzt; denn nur das Leere hat die Eigenſchaft, daß es weder berühren noch berührt werden kann, oder mit andern Worten, Körper die Nichtskörper ſind; und Cicero hatte ſo Unrecht nicht, wenn er ſie im Scherz durchſichtige Götter nennt, durch welche die Luft hindurchſtreichen kann [125]).

Indeſſen haben doch die Götter, wenn gleich nur einen analogiſchen, dennoch einen Körper, ſie ſind aus Atomen zuſammengeſetzte Weſen. Sie müſſen alſo auch nach ſeinen übrigen Grundſätzen vergänglich ſeyn. Denn nichts Zuſammengeſetztes hat eine ewige Dauer; nur das Einfache, die Atomen, ſind darum, weil ſie nicht aus Theilen beſtehen, unvergänglich [126]). Und doch ſollen die Götter ewig

124) Lucret. V. v. 147—155.
Illud item non eſt, ut poſſis credere, ſedes
Eſſe Deum ſanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura Deum, longeque remota
Senſibus a noſtris, animi vix mente videtur.
Quae quoniam manuum tactum ſuffugit, et ictum,
Tactile nil nobis quod ſit contingere debet.
Tangere enim non quit, quod tangi non licet ipſum.
Quare etiam ſedes quoque noſtris ſedibus eſſe
Diſſimiles debent, tenues de corpore eorum.

125) Cicero de divinitat. II, c. 17. Deos enim ipſos jocandi cauſa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes tamquam inter duos lucos ſic inter duos mundos.

126) Lucret. III. v. 807 ſeq. Plutarch. de phyſic. philoſoph. decret. I. c. 7. II. c. 4.

ewig fortdauernde Weſen ſeyn? Denn dieſes liegt in dem Begriffe derſelben. Wie wird dieſes Epikur beweiſen? Es iſt ein Geſetz, ſagt er, daß in dem unendlichen Univerſum eine durchgängige Gleichheit in dem Entgegengeſetzten, oder eine Art von Gleichgewicht (ἰσονομία) herrſcht. Daraus folgt, daß, wenn es eine unendliche Zahl von ſterblichen Weſen giebt, auch eine unendliche Zahl von unſterblichen vorhanden iſt [127]). Aber dieſes Geſetz, wie und wodurch iſt es erwieſen? Warum wird es hier erſt zu Hülfe genommen? Es iſt einleuchtend, daß es vom Epikur nur als Nothbehelf erſonnen iſt, um ſich aus einer Verlegenheit zu reißen. Immer bleibt noch der Widerſpruch mit dem oben angegebenen Grundſatze, der noch mehr auffällt, wenn man ſich erinnert, daß er da, wo er die Sterblichkeit der Seele erweiſen ſollte, ausdrücklich nur drei Objecte als ewig und unvergänglich namhaft macht, nehmlich, die Atomen, das Leere und das Univerſum. Die ſubtile Natur kann die Unſterblichkeit der Götter nicht mehr begründen. Denn warum ſoll bei den Göttern nicht gelten, was von der Seele geſagt wird, daß je aus feinern Beſtandtheilen ein Weſen beſteht, deſto leichter

127) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione digniſſima eſt, in qua intelligi neceſſe eſt, eam eſſe naturam, ut omnia omnibus paribus paria reſpondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id eſt, aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, ſi mortalium tanta multitudo ſit, eſſe immortalium non minorem. c. 39. Die mehreſten Schriftſteller ſehen dieſe ἰσονομία für einen Beweisgrund für das Daſeyn der Götter an; allein weder Velejus noch Cotta in der Widerlegung betrachten ſie von dieſer Seite. Es ſoll nur die Unſterblichkeit der Götter dadurch bewieſen werden.

leichter es auflöslich ſey. Noch eher kann man billigen, daß er ſich auf die Idee von der Gottheit, welche allen Menſchen gemein iſt, beruft. Jeder Menſch, der eine Vorſtellung von der Gottheit hat, ſtellt ſich dieſelbe als ein ewiges Weſen vor [128]). Aber es leuchtet in die Augen, daß dieſe Idee mit der Expoſition des Begriffs, welche Epikur verſucht, durchaus im Widerſpruche ſteht. Denn dieſe Idee bezeichnet ein überſinnliches, über die Natur erhabenes Weſen, Epikur aber macht ſeine Götter, was er auch für künſtliche Wendungen verſucht, zu organiſchen Naturweſen, die den Geſetzen der Natur unterworfen ſind.

Dieſes iſt die metaphyſiſche Entwickelung des Begriffs, die nur zur Einleitung und Befeſtigung des moraliſchen Begriffs von den Göttern als den ſeligſten Weſen dienen ſollte. Das letzte iſt das wichtigſte Merkmal in dem Begriffe, und hinreichend, nach ſeiner Anſicht, um die Götter als Weſen darzuſtellen, welche der Verehrung würdig ſind; er würde daher, ſagt er, jene metaphyſiſchen nicht hinzugefügt haben, wenn ſich der menſchliche Verſtand damit begnügte, und nicht zu wiſſen begehrte, von welcher Natur dieſe ſeligen Weſen ſind [129]).

Dieſes

128) Cicero de natura Deor. I. c. 17.

129) Diogen. Laert. X. §. 124. πρωτον μεν τον θεον ζωον αφθαρτον και μακριον νομιζων, ως ἡ κοινη του θεου νοησις ὑπεγραφη μηδεν μητε της αφθαρσιας αλλοτριον, μητε της μακαριοτητος ανοικειον αυτῳ προσαπτε· παν δε το φυλαττειν αυτου δυναμενον την μετα αφθαρσιας μακαριοτητα, περι αυτον δοξαζε. Cicero de natura Deor. I, c. 17. Si nihil aliud quaereremus, niſi ut deos pie coleremus, et ut ſuperſtitione liberaremur, ſatis erat dictum, nam et praeſtans deorum natura, hominum pietate coleretur, cum et aeterna eſſet

et

Dieſes Prädicat der Götter wird weiter nicht bewieſen. Ganz richtig bemerkt Epikur, daß Seligkeit ein Merkmal ſey, welches alle Menſchen ſich in dem Begriffe der Götter denken [130]). Alles war dem Epikur daran gelegen, dieſes Merkmal ſo zu entwickeln, wie es die Grundſätze ſeiner ganzen Philoſophie erfoderten. Die Menſchen können die Götter als ſelige Weſen verehren, aber ſie dürfen keine Urſache haben weder ihre Macht zu fürchten, noch ſich um ihre Gunſt zu bewerben. Und dieſes iſt nicht anders möglich, als wenn die Menſchen ganz unabhängig von den Göttern ſind. Sollen dieſe aber unabhängig ſeyn, ſo muß es auch die Welt ſeyn; die Götter dürfen nicht den geringſten Einfluß auf die Welt und den Weltlauf haben. Erſt dann können die Menſchen ganz ruhig ſeyn, und ſich ihrer Glückſeligkeit verſichern. Dieſes iſt ungefähr Epikurs Räſonnement [131]).

Er ſtellte zu dieſem Zwecke den Grundſatz auf: Ein ſeliges und unvergängliches Weſen unterzieht weder ſich noch andere Mühſeligkeiten, und daher iſt es von Zorn eben ſo weit entfernt, als von Gunſtbezeugungen; denn

et beatiſſima. — Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in deo.

130) Cicero de natura Deor. I. c. 17. Hanc igitur habemus (προλήψιν) ut deos beatos e immortales putemus.

131) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Itaque impoſuiſtis in cervicibus noſtris ſempite num dominum, quem dies et noctes timeremus Quis enim non timeat omnia providentem et c gitantem er animadvertentem, curioſum et plenum negotii deum?

beides iſt nur ein eigenthümlicher Charakter der Schwäche [132]). In dieſem Grundſatze wird die Seligkeit für einen ganz thätigkeitsloſen Zuſtand erklärt, weil er den Begriff der Thätigkeit ſo nimmt, wie ihn die Erfahrung von endlichen Weſen an die Hand giebt, bei welchen freilich damit Anſtrengung, Mühe, Beſchwerde und Erſchöpfung verbunden iſt. Und Epikur hat gerade ein Wort aus dem Kreiſe des menſchlichen Lebens gewählt (πραγματα), welches ſchon an ſich und wegen des damit verbundenen Nebenbegriffs gar nicht auf das vollkommenſte Weſen paßt. Dieſe Unvollkommenheiten aus dem Begriff dieſes Weſens zu entfernen, erfodert die logiſche Conſequenz. Nur leuchtet die Nothwendigkeit nicht ein, den Begriff der Thätigkeit gerade in dem concreten Sinne zu nehmen, da von einem Weſen die Rede iſt, welches nicht zur Sinnenwelt gehört, deſſen Prädicate daher zwar nur analogiſch, aber doch mit Entfernung aller anhaftenden Beſchränkung und Unvollkommenheit gedacht werden müſſen, wenn erſt vorher die Nothwendigkeit, ein ſolches Weſen anzunehmen, vor der Vernunft gerechtfertiget iſt. Epikur beſtimmt den Begriff, ohne den tiefliegenden Grund der Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, der nur praktiſch, nicht theoretiſch iſt, aufgeſucht zu haben, wie es das Bedürfniß ſeines Syſtems und ſeine Anſicht von der moraliſchen Natur erfoderte. Aber er kam dabei in dieſelbe Verlegenheit als Ariſtoteles bei ſeiner ſpeculativen Beſtimmung des Begriffs. So wie dieſer, weil er von theoretiſchen Vorſtellungen ausging, den Begriff nicht nach moraliſchen Principien beſtimmen konnte, und aus Furcht ein Merkmal aufzunehmen, was eine Unvollkommenheit in ſich ſchließt,

132) Diogen. Laert. X. §. 139. το μακαριον και αφθαρτον, ουτε αυτο πραγματα εχει, ουτε αλλῳ παρεχει· ωϊτε ουτε οργαις, ουτε χαρισι συνεχεται· εν ασθενειᾳ γαρ παν το τοιουτον.

ſchließt, keine andern als einige metaphyſiſche, die an ſich leer ſind, und das reine Denken und Beſchauen ſeiner ſelbſt übrig behielt, welches den Begriff des vollkommenſten Weſens wieder gar ſehr beſchränkt (oben S. 243—255); ſo ſah ſich Epikur ebenfalls auf das Merkmal der Seligkeit beſchränkt, welches, genauer analyſirt, ſogar einen mittelbaren Widerſpruch in ſich faßt, und mit dem materialiſtiſchen Begriffe von der Subſtanz der Götter ſtreitet. Dieſes wird ſich ausweiſen, wenn wir näher unterſuchen, wie Epikur dieſen Begriff negativ und poſitiv beſtimmt.

Die Seligkeit ſchließt alle Thätigkeit aus. Die Götter wirken nicht außer ſich, ſie ſind von allen Geſchäften und Sorgen frei. Daraus folgt erſtens, daß die Götter nicht die Welt gebildet haben; zweitens, daß auch die Regierung und Erhaltung der Welt nicht von ihnen abhängt. Denn, läßt ſich wohl ein mühſeligeres und unruhvolleres Leben denken, als wenn Gott die ganze Welt regieren, den Lauf der Sterne, die Abwechſelung der Jahreszeiten und überhaupt den Naturlauf beſtimmen, und keinen Blick von der Erde und dem Meere verwandt, für das Leben und das Wohl aller Menſchen ſorgen ſollte? Iſt Gott und die Welt, nach der Vorſtellung einiger Philoſophen, eins, ſo läßt ſich bei dem ſo ſchnellen Umſchwunge eben ſo wenig Ruhe und Glückſeligkeit denken [133]). Auch enthält der Glaube an die Weltbildung

133) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Sive in ipſo mundo deus ineſt aliquis, qui regat, qui gubernet, qui curſus aſtrorum, mutationes temporum, rerum viciſſitudines ordinesque conſervet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur; nae ille eſt implicatus moleſtiis negotiis et operoſis. Nos autem beatam vitam in animi

und Vorſehung mehrere Ungereimtheiten. Man nehme an, die Götter haben die Welt in der Zeit gebildet. Warum nicht eher? Warum waren ſie ſo lange unthätig? Denn es läßt ſich nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen habe, weil ſie unendlich iſt. Oder ſcheueten ſie die Arbeit? Dieſe kann nicht bei Gott Statt finden, und es war ſeiner Allmacht ein Leichtes, das Weltall herzuſtellen, da ihm alle Elemente gehorchen [134]). Welchen Zweck konnte ſich endlich die Gottheit bei dem Weltbau vorſetzen? Etwa um ſeinetwegen, um ſich ein ſchöneres Wohnhaus zu bauen, oder weil ihm die Mannichfaltigkeit und die Schönheit des Ganzen Vergnügen machte? Wie hätte er deſſelben ſo lange entbehren können? Oder waren die Menſchen der Zweck, warum die Götter die Welt bildeten? Die Weiſen etwa? Um einiger Wenigen willen ſollte alſo ein ſo großes Werk unternommen ſeyn? Oder die Thoren? Warum ſollte Gott ſich um dieſe verdient machen, und was hätte er erreicht, da doch alle Thoren ohne Zweifel auch die unglückſeligſten Weſen ſind? [135])

Aus dieſen Gründen verwarf Epikur auch alle Arten der Mantik [136]).

Die Seligkeit der Götter beſteht in dem Beſitz alles Guten und dem Genuß der Weisheit und Tugend, verbunden mit der Gewißheit, daß ihr Zuſtand der ſeligſte iſt

animi ſecuritate et in omnium vacatione munerum ponimus.

134) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 169 ſeq.

135) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 157 ſeq.

136) Cicero de natura Deor. I, c. 20.

iſt und nie aufhören wird [137]). Dieſe Glückſeligkeit unterſcheidet ſich von der menſchlichen bloß dadurch, daß die göttliche, als die höchſte, keiner Vermehrung noch Verminderung fähig iſt, übrigens gründet ſie ſich, wie die menſchliche, auf Tugend [138]). Nun iſt aber die Tugend, nach dem Begriff des Epikurs, nichts anders, als die Geſchicklichkeit der Vernunft, ſich den größtmöglichen Zuſtand der Glückſeligkeit zu verſchaffen. Dieſer Begriff der Tugend ſtimmt nun nicht mit dem Begriff von ſeligen und vollkommenen Weſen überein. Denn man müßte ſich dieſelben mit derſelben Organiſation und Sinnlichkeit als die Menſchen denken, und ſie würden dann nicht die ſeligen Weſen ſeyn, die ſie der Vorausſetzung nach ſeyn ſollen. Die Vernunft hätte dann keine andere Function, als die Begierden einzuſchränken, und in das Gleichgewicht zu bringen, damit daraus der Zuſtand der Seligkeit entſpränge. Will man dieſes nicht, oder ſind ſie ihrer Natur nach ſelige Weſen, ſo daß dieſer Zuſtand weder ange-

ſan-

137) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Et quaerere a nobis ſoletis, quae vita deorum ſit, quaeque ab iis degatur aetas. Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari poteſt; nihil enim agit, nullis occupationibus eſt implicatus: nulla opera molitur, ſua ſapientia et virtute gaudet; habet exploratum, fore ſe ſemper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. c. 20.

138) Diogen. Laert. X. §. 121. *την ευδαιμονιαν δηχη νοεισθαι, την τε ακροτατην, οια εϛι περι τον θεον, επιτασιν ουκ εχουσαν, και την ανθρωπινην, εχουσαν προσθηκην και αφαιρεσιν ηδεων.* Cicero de natura Deor. I. c. 18.

gefangen hat, noch aufhören wird, ſo gründet ſich ihre Glückſeligkeit nicht auf Tugend und Vernunft, wie Epikur behauptet.

Aber noch weniger verträgt ſich die behauptete Unthätigkeit mit der höchſten Seligkeit. Ein Weſen, das ganz müſſig iſt, und ohne etwas zu wirken, bloß im angenehmen Genuß und im Wohlbehagen über ſeinen Zuſtand verſunken iſt, iſt ein unwürdiges Weſen. Aber ein ganz paſſives Weſen, das dennoch höchſt ſelig ſeyn ſoll, iſt weder in pſychologiſcher noch moraliſcher Rückſicht denkbar.

Dieſen ſeligen Weſen weiſet Epikur einen, ihrem feinen Körper angemeſſenen Sitz in den Zwiſchenräumen der Welten (intermundiis) an, wo ſie mitten unter den Revolutionen der Welten, da bald eine zertrümmert wird, bald ſich wieder eine neue aus den Ruinen zuſammenſetzt, in ungeſtörter Ruhe und Seligkeit leben [139]).

Man kann mit Recht fragen, wie ein ſolcher abenteuerlicher Begriff, der bei aller Leere doch nichts, als Anthropomorphismen und eines göttlichen Weſens unwürdige Merkmale enthält, einem Philoſophen ernſtlich in den Sinn kommen kann? Dieſe Frage läßt ſich aber doch beantworten, und ſie wird zugleich den Epikur gegen den Vorwurf, als ſey er ein verſteckter Atheiſt, rechtfertigen. Epikur hatte weder ein ſpeculatives noch praktiſches Intereſſe, welches ihn auf den Begriff einer Gottheit hätte führen können. Auf dieſe Art fielen die meiſten und intereſſanteſten Merkmale weg, durch welche die Gottheit als Urſache der phyſiſchen und moraliſchen Weltordnung gedacht

139) Lucret. V. v. 147—155. Cicero de divinat. II, c. 17.

dacht wurde. Es blieb ihm alſo nichts übrig, als ſeine Anticipation, welche nichts anders war, als die gemeine anthropomorphiſche Vorſtellungsart, aber verſtümmelt, indem Epikur dasjenige willkürlich daraus wegnahm, was dem Geiſte ſeines Syſtems nicht zuſagte. Auf dieſe Art verfuhr er auch eben ſo willkührlich bei der Entwickelung des Begriffs, indem er kein anderes Regulativ hatte, als die Convenienz ſeines Syſtems. Dieſes bot ihm nichts dar, als körperliche Weſen auf der einen, und Glückſeligkeit als das höchſte Gut auf der andern Seite. Dieſes ſind nun dieſelben Momente zur Beſtimmung des Begriffs, welche er in demſelben ſchon vorfand, wozu nur noch Unſterblichkeit kam, als das unterſcheidende Merkmal, wodurch ſich die Götter von den Menſchen unterſcheiden [140]).

So entſtand nun Epikurs Theologie, welche ſo viel Ungereimtheiten und Widerſprüche enthält, und indem ſie auf der einen Seite gegen Menſchlichkeiten eifert, welche Thorheit und Aberglaube den Göttern angedichtet hatte, andere an deren Stelle ſetzt. Daß nun aber Epikur dieſe Ungereimtheiten nicht ahndete, dieſes läßt ſich aus mehrern Urſachen erklären. Erſtens ſind bei jedem Dogmatismus Anthropomorphismen unvermeidlich, welche durch den Materialismus noch vermehrt werden müſſen. Der Geiſt der Epikureiſchen Philoſophie iſt Dogmatismus, der um ſo dreuſter iſt, je weniger er von erwieſenen Principien ausgeht,

140) Diog. Laert. X. §. 124. θεοι μεν γαρ εισιν· εναργης μεν γαρ εστιν αυτων ἡ γνωσις. οιους δ' αυτους οἱ πολλοι νομιζουσιν, ουκ εισιν· ου γαρ φυλαττουσιν αυτους οιους νομιζουσιν. ασεβης δε ουχ ὁ τους των πολλων θεους αναιρων, αλλ' ὁ τας των πολλων δοξας θεοις προσαπτων. Cicero de natura deor. I. c. 16.

gebt, und je mehr er der Willkür einen größern Spielraum läßt. Zweitens, Epikur zergliederte ſeinen Begriff nur bis auf die nähern Merkmale, und er konnte eine ausführliche Entwickelung entbehren, da er ſeinen Zweck, die Unabhängigkeit der Welt und der Gottheit einleuchtend zu machen, erreicht hatte. Daher verbargen ſich aber Ungereimtheiten, welche eine ſchärfere Analyſe würde aufgedeckt haben. Drittens. Was uns am meiſten auffällt, daß Gott zu einem körperlich zuſammengeſetzten Weſen gemacht wird, war dem Grundſatze des Epikurs, daß es außer dem Leeren, den Atomen und deren Aggregaten nichts Reales giebt, angemeſſen; er hätte daher ſein ganzes Syſtem aufgeben müſſen, wenn er in dieſem Begriffe davon hätte abweichen wollen. Zwar ahndete er etwas von dem Widerſpruche, welcher in dem Begriffe eines körperlichen Gottes enthalten iſt, und er ſuchte ihn ſo gut als er konnte dadurch zu entfernen, daß nach ihm die Gottheit aus feinern Atomen zuſammengeſetzt iſt. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ein immaterielles Weſen iſt, ſondern daß er nicht durch die Sinne wohl aber durch den Verſtand erkennbar iſt, und wenn er die Feinheit aufs höchſte treibt, ſo ſinkt das Weſen Gottes zur Leerheit des Raumes herab. Viertens. Da Epikurs Speculation von der gemeinen Vorſtellung ausgehet, ſo kam er auf die Vielgötterei, welche der Vernunft ſo anſtößig iſt, und er konnte in ſeinem Syſteme weder ein metaphyſiſches noch praktiſches Intereſſe finden, welches mit der Vielheit der Götter im Widerſtreit geweſen wäre. Endlich darf auch fünftens nicht der Umſtand überſehen werden, das Epikur manche ungereimte Vorſtellung der Thorheit und des Aberglaubens, wenn auch nicht immer aus richtigen Gründen, in ihrer Blöße aufdeckte, und von ſeinem Begriffe entfernte [141]). Er konnte ſich daher in dem Beſitze einer aufgeklärt

141) Diogen. Laert. X. §. 124.

geklärten und geläuterten Denkungsart, in Beziehung auf die unſterblichen Weſen, glauben, und daher um ſo eher geblendet werden, andere groſſe Mängel und Fehler ſeiner Begriffe zu überſehen.

Ungeachtet der Materialismus und Senſualismus, wie er in dem Syſtem des Epikurs aufgeſtellt iſt, gar nicht begründet, nicht aus haltbaren Grundſätzen hergeleitet, ſondern auf bloſſe Hypotheſen aufgebauet iſt, ſo hat er doch auch viel Scheinbares für ſich, wodurch er, auch abgeſehen von den ſubjectiven Urſachen, von denen wir oben geſprochen haben, Eingang finden konnte. Er ſchränkte nehmlich den Umfang der menſchlichen Erkenntniß auf das Feld der Erfahrung ein, und bauete alles auf die Evidenz der Anſchauung. Dieſe Beſtimmung war zwar freilich nicht erwieſen, aber ſie entſprach einem gewiſſen natürlichen Gefühle, und empfahl ſich durch die Abſchneidung ſo vieler leeren und vergeblichen Speculationen in dem Felde des Ueberſinnlichen, worüber nun die Philoſophen eine geraume Zeit ohne Erfolg gegrübelt und geſtritten hatten. Der Epikureismus konnte, von dieſer Seite betrachtet, ob er gleich ſelbſt Dogmatismus iſt, mit dem Skepticismus gemeinſchaftliche Sache gegen die ſpeculativen Behauptungen der übrigen Dogmatiker machen, und würde weit mehr Senſation erregt haben, wenn er weniger Seichtigkeit und mehr Haltung und Feſtigkeit in Grundſätzen gehabt; wenn ſich Epikur nicht ſelbſt Ausſchweifungen in das Ueberſinnliche erlaubt, und durch dieſe ſowohl als durch ſeine praktiſchen Grundſätze nicht ſo viele Blöſſen ſeinen Gegnern gegeben hätte. In jeder Rückſicht verliert dieſes Syſtem gegen jedes andere dogmatiſche.

Indeſſen hat es doch zu ſeiner Zeit den Forſchungsgeiſt, gleich andern, rege erhalten, durch dreuſte und kühne

Behaup-

Behauptungen zu kälterer und ernſthafterer Prüfung mancher Lehrſätze gereizt, und vorzüglich durch die Aufſtellung eines conſequenten Glückſeligkeitsſyſtems viel dazu beigetragen, daß die Principien der Tugend und der Pflichten ſchärfer und beſtimmter gefaßt und entwickelt wurden.

Anhang.

Anhang.

Literatur

der

Geſchichte der griechiſchen Philoſophie.

Anhang.

Literatur der Ariſtoteliſchen Philoſophie.

(Die Commentarien über Ariſtoteliſche Bücher können hier nicht angeführt werden.)

Franciſci Patricii diſcuſſionum peripateticarum tomi IV. quibus Ariſtotelicae philoſophiae univerſa hiſtoria atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Baſel, 1581. Fol.

Joh. Georg. Niemeier Diſſ reſp. Chriſtian Günther Gödeke de Ariſtotele eiusque philoſophia. Helmſtadt, 1703. 4.

Herm. Conringii Ariſtotelis laudatio, Orationes duae Helmſtädt. 1638.

Guarinus Veronenſis vita Ariſtotelis an ſeiner Ueberſetzung der Plutarch. Lebensbeſchreibungen.

Melanchthon Oratio de Ariſtotele; im 3 B. ſ. Declamation.

Joh. Jac Beurer de vita Ariſtotelis. Baſel, 1589. 8.

Andreae Schotti vita Ariſtotelis et Demoſthenis inter ſe comparatae. Aug ſt Vindelic. 1663 4

Joh. Gotti Buhle vita Ariſtotelis per annos digeſta in dem erſten Bande der Opera um Ariſtotelis.

Joh. Ad. Emmerich de ingrato Ariſtotelis erga Platonem animo. Progr Meiningen, 7 6 4.

Häberlin Lycei Athenienſis cum Georgia Auguſta comparatio Gottingen, 1741. 4.

Ioh. Gotti. Buhle Commentatio de librorum Ariſtotelis diſtributione in exotericos et acroamaticos. Göttingen. 1788 8.

Auch im erſten Bande ſeiner Ausgabe des Ariſtoteles.

Mch. Piccarti Iſagoge in lectionem Ariſtotelis, cum epiſtola Conringiana et praemiſſa diſſert. de natura, origine et progreſſu philoſophiae Ariſtoteliceae ed Durrius. Altdorf 1667 8

Bernardi Seminarium philoſophiae Peripateticae. Lugdun. 1599. Fol.

Iac. Mazonius de comparatione Ariſtotelis cum Platone, Venedig, 1547. Foi.
Iac. Carpentarii Claromontani Platonis cum Ariſtotele in univerſa philoſophia comparatio. Paris, 1573. 4.
Andr. Bachmann Ariſtoteles cum Platone comparatus. Nordhauſen, 1629. 4.
Comparaiſon de Platon et d'Ariſtote par Mr. Rapin, Paris, 1671. 8.
Pet. Ioh. Nunneſii, Barth. Ioſ. Paſchaſii et Io. Bapt. Montorii Orationes tres de Ariſtotelia Doctrina. Frankfurt, 1591. 8.
Ioh. Craſſotii Inſtitutiones in univerſam Ariſtotelis philoſophiam. Paris, 1619. 4.
Ioh. Conr. Durrii Hypotypoſis totius Philoſophiae Ariſtotelicae. Altdorf, 1660. 4.
Antiquae germanae ac ſolidae, i. e. ariſtotelicae philoſophiae principia in academia Iulia tradita editaque a Iona Conrado Schrammio. Helmſtad. 1718. 4.
Mch. Picarti Hypotypoſis Philoſophiae Ariſtoteiicae. Nürnberg, 1605. 8.
Ueber den Ariſtoteles, von Friedr. Vict. Lebr. Pleſſing in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt. 3 Band.
Gaſſendi exercitationes paradoxicae adverſus Ariſtoteleos. Grenoble, 1624. 8.
Petri Rami animadverſiones Ariſtotelicae libr. XX. comprehenſae. Par. 1548. 8.
Petri Valeriani Philoſophia contra Ariſtotelem. Danzig, 1653.
Melch Weinrichii Oratio apologetica pro Ariſtotelis perſona adverſus criminationes Patricii. Leipzig, 1614. 4.
Mart. Dorpii Oratio de laudibus Ariſtotelis adverſus L. Valiam Löwen, 1514. 4.
Ioh. Broscii Apologia pro Ariſtotele et Euclide contra Ramum et alios. Danzig, 1652. 4.
Pet. Gallandii Oratio pro Ariſtotele et ſchola Pariſienſi contra P. Ramum Paris, 1551. 4.
Ioh. Guilleminat Selectae quaeſtiones quibus doctrina Ariſtotelica defenditur Paris, 1671. 8.
Henr Stabii Plus ultra ad non plus redactum, in quo

quo Ariſtotelis dignitas defenditur contra Ioſ. Glanvill. London, 1674. 4.

Ioſ. de Munnana dignitas Ariſtotelis acclamata et vindicata. Sevilla, 1702. 4.

M. Georgii Paulli Roetenbeccii Diſp. Reſp. Andr Theoph. Amberger, Ariſtotelicae philoſophiae diviſionem ſub examen vocans. Altdorf, 1705. 4.

Einsdem Diſp. de principio Ariſtotelico et Carteſiano. Altdorf, 1685.

Sam. Mascov Exercitat. academica: Uter in ſcrutinio veritatis rectius dubitet Ariſtoteles an Carteſius. Königsberg, 1704. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae artis differendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta. Paris, 1564. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae naturae ex Ariſtotele, P. I, II. Paris, 1562. 4.

Petri Rami Scholar. phyſicar. lib. VIII. Paris, 1565. 8.

Sebaſtiani Baſſonis philoſophiae adverſus Ariſtotelem libr. XII. Paris, 1621. 8.

Gerardi et Arn. Bootiorum Philoſophia naturalis reformata, ſive Philoſophiae Ariſtotelicae examinatio ac confutatio. Dublin, 1641. 4.

Petri Rami Scholarum metaphyſicarum libri XIV. Paris, 1566.

Fortunius Licetus de pietate Ariſtotelis erga deum et homines et de animarum rationalium immortalitate ſecundum opinionem Ariſtotelis. Patav. 1629. Fol.

Diſcorſo di Rinaldo Odoni per via peripatetica, ove ſi dimoſtra, ſi l'anima ſecundo Ariſtotele e mortale ò Immortale. Venedig, 1557. 4.

Io. Fauſti Examen theologiae gentilis, qnalem docuit Ariſtoteles. Straſsburg.

Hieronymi Capraedoni libri tres de Theologia Ariſtotelis. Venet. 1609. 4.

Valerianus Magnus de Atheismo Ariſtotelis. 1647.

Zachar. Grapii Diſſert. an Ariſtoteles fuerit atheus. Roſtoch. 1703.

Io. Georg Walch exercit. hiſtorico-philoſophica de atheismo Ariſtotelis in ſeinen Parergis academicis. Leipzig, 1721.

I. Sev. Vater Theologiae Ariſtotelicae Vindiciae. Leipzig, 1795. 8.

Ariſtotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodata ad noſtrae philoſophiae rationem facta Diſput Ioh. Fr Gottl. Delbrück. Halle, 1790 8

Ioh Burck. Maiua Diſſ quod Ariſtoteles demonſtrationem do trinae moralia non incertam ſtaterit. Kiel 17 6 4.

Georgii Pauli Roetenbeccii Diſput. de Stoicorum et Peripateticorum circa gradum neceſſitatis bonorum externorum ad ſummam beatitatem diſceptatione. Altdorf, 1709

Erh. Reuſch Diſputatio hiſtorico-moralia, Praeſ. Magn. Dan. Omeiſio, vir prudens Ariſtoteiſcus cum ſapiente Stoico collatus. Altdorf, 1704. 4.

Ioh. Launoy de varia philoſophiae Ariſtotelicae fortuna. Paris, 1653. 8. 3 Ed. Hagae Comit. 1662. 8. — recudi curavit Ioh. Herrm. ab Elswich. Wittenberg, 1720. 8.

Geor. Pauli Roetenbeccii Oratio da philoſophiae ariſtotelicae per ſingulas aetates fortuna varia. Altdorf, 1668.

Ioh Bened. Carpzov Diſp Reſp. Chriſt. Henr. Hausotter Vita et placita Critolai Phaſelitae. Leipzig, 1743. 4.

Literatur der Epikureiſchen Philoſophie.

Petri Gaſſendi animadverſiones in Diogenem Laertium de vita et philoſophia Epicuri. Leyden, 1649 Fol

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philoſophorum liber decimus gracce et latine ſeparatim editus atque adnotationibus illuſtratus a Carolo Nürnberger. Nürnberg, 1791 8.

De vita et moribus Epicuri libri octo auctore Petro Gaſſendo. Lugd Batav. 1647. Edit. altera auctior et correctior. Haag. 1656. 4.

Sam. de Sorbiere Lettres de la vie, des moeurs et

et de la reputation d'Epicure avec les reponſes a ſes erreurs, in deſſen Lettres et Diſcours. Paris, 1660. 4.

Guſtav Peringer Diſput. de Epicuro. Upſala, 1685. 8.

La vie d'Epicure par Jacques Rondel. Paris, 1679. Haag, 1686. 8. mit Coutures Morale d'Epicure. Jac. Rondel de vita et moribus Epicuri. Amſterdam, 1693. 12.

Franciſcus de Quevedo Defenſa de Epicuro. Barcinone, 1631. 8.

Olai Verelii exercitatiuncula declamatoria pro Epicuro habita, 1642, in ſeinen Opuſculis. Linköping, 1730. 8

Will. Temple Eſſay upon the Gardens of Epicurus in ſeinen Miscellanies. London, 1696 8.

Les vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, recueillies de divers Auteurs et ſur tout de Diogene Laerce, par M***. Amſterdam, 1752. 8.

Epikur als ein Kenner und Freund der ſchönen Wiſſenſchaften, wider ſeine Anklager vertheidigt von Joh. Stockhauſen. Helmſtädt, 1751. 4.

Apologie des Epikur, von einem Antibatteuſianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berlin, 1776. 8.

Vita et doctrina Epicuri, diſſertatione inaugurali examinata a Fr. Ant. Zimmermann, reſp. Zehner. Heidelberg, 1785. 4.

Apologie und Leben Epikurs von H. E. Warnekros. Greifswalde, 1795. 8.

Syntagma philoſophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem chriſtianam ab eo aſſerta ſunt, oppoſitis per Petrum Gaſſendum. Haag, 1659. 4. Amſterdam, 1684. 4.

Trogilli Arnkiel de philoſophia et ſchola Epicuri. Kiel, 1671. 4.

Nic. Hilli philoſophia Epicurea. Genev. 1619. 12.

Petri de Villemandy manuductio ad philoſophiae Ariſtoteleae, Epicureae et Carteſianae parallelismum. Amſterdam, 1685. 4.

Les ſonges d'Epicure traduits du Grec par M. le Docteur Ugtoogt — publiés par Mr. le Chevalier D. Paris, 1755. 8.

La Morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. le Baron

Baron des Coutures. Paris, 1685. vermehrt von Rondel. Haag, 1686. 12.

La Morale d'Epicure tirée de ſes propres écrits. Par Mr. l'Abbé Batteux. Paris, 1758. 8. Deutſch (von Joh. Gottfr. Bremer.) Mietau. 1774. 8. u. 1792.

Verſuch über die Einſeitigkeit des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems in der Erklärung vom Urſprung des Vergnügens (von E. Platner) in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften 19 B.

Magni Omelſil Epicurus ab infami dogmate, quod ſummum bonum conſiſtat in obſcoena corporis voluptate, defenſus. Altdorf, 1679. 4.

Wilh. Henr. Beckher Diſſ. de praeiudiciis, quae Epicurum foedae voluptatis reum incraſſarunt. Königsberg, 1718. 4.

Gothofred Plouquet Diſſ. de cosmogonia Epicuri Tübingen, 1755. 4.

Gualter. Charleton Phyſiologia Epicuro-Gaſſendo-Charletoniana, ſive fabrica ſcientiae naturalis ex hypotheſi atomorum, fundata per Epicurum, reparata per Gaſſendum, aucta per Charletonum. London, 1654. Fol.

L'accord des ſentimens d'Ariſtote et Epicure ſur la phyſiologie par Mr. Reſtaurant. Leyden, 1682. 12.

I. Mich. Kern Diſſ Epicuri prolepſis ſ. anticipationes ſenſibus demum adminiſtris hauſtae, non verae mentl innatae, in locum Ciceronis de natura Deor. I. c. 16. Göttingen, 1756. 4.

Io. Conr. Schwarz iudicium de recondita theologia Epicuri I, II. Commentat. Coburg, 1718. 4.

Io. Fauſti Diſſert. de deo Epicuri. Straſsburg, 1685. 4.

Meiner's Abh. über Epikurs Charakter und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott, in ſeinen vermiſchten Schriften 2 B.

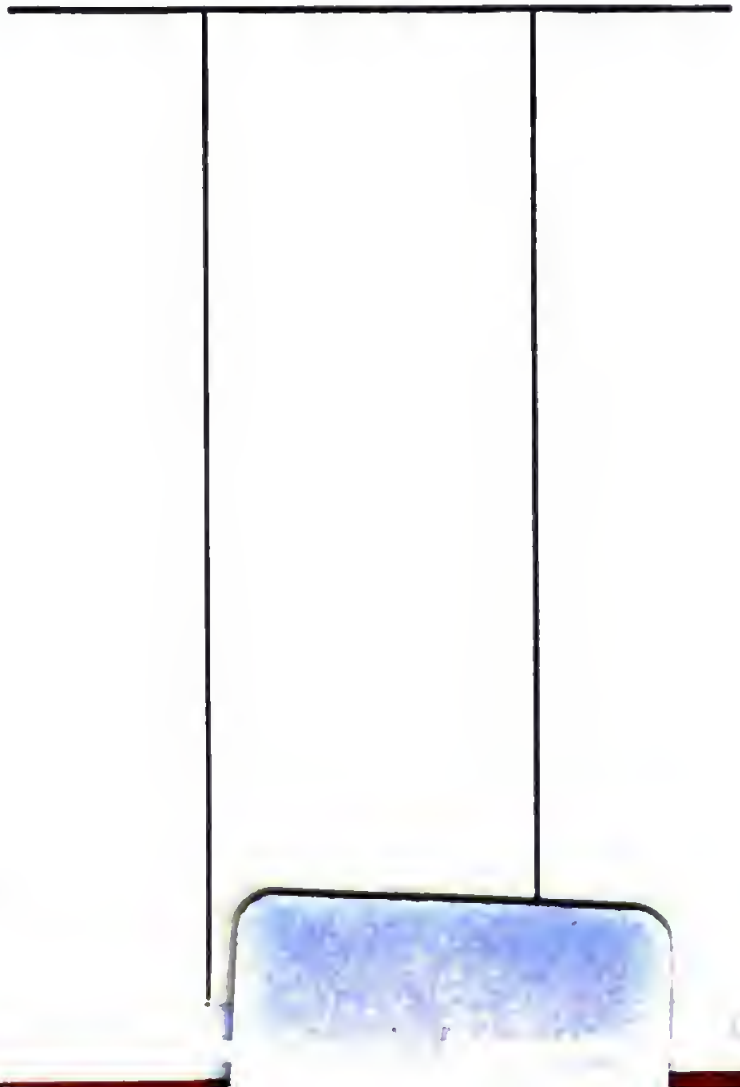
Io. Achat. Felix Bielcke Diſſ. qua ſiſtitur Epicurus athens contra Gaſſendum, Rondellum, Baelium. Jena, 1741. 4.

Ioh. Henr. Kronmayer Diſſert., Praeſ. Gottl. Stolle, de Epicuro creationis et providentiae divinae aſſertore, Jena, 1713. 4.

Stanford University Libraries
3 6105 008 461 282

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.



Digitized by Google